The old man of whom I have written above was a literary man in a real sense, with a fine feeling for a telling phrase, one who toyed with it on his tongue like a connoisseur of vintage wines.

Yes, they had their standards, these old people. These standards were applied only to the more intricate forms of narrative, the long hero-tale, in particular, with its wealth of incident, its large number of characters. Above all, it was required of the narrator to include at certain places in the narrative the long passages of high-flown and half-obscure rhetoric, which were so appreciated by the audience, because they did not understand them.

Great powers of memory and of artistry are required of the story-teller who seeks to relate this intricate type of narrative, and tales of this kind do not pass readily over linguistic frontiers. The mortality in tales must always have been great as they try to slip into a new country. I have myself seen what happens when a tale is bandied back and forth between Irish and English, and I have taken down the same tale in English as well as in Irish from different narrators in the same locality just to observe what process – if any – was at work. Certain types of peculiarly Irish tales succumbed immediately, being stifled when translated into a different linguistic milieu, just as an orchid will wither if planted out of doors from a hot house. The Irish hero-tale lives and dies a monoglot – it belongs entirely to the old Irish world and can never speak any language but Irish. Some *märchen* of the international type passed readily enough from English to Irish, the change, however, from Irish to English is not so easily effected, nor is the result so pleasing, but some *märchen* pass the linguistic frontier. What their fate will be in the new language is already determined, but the factor is due to change of taste more than anything else. Survivals there will be, of course, in a later generation, but the day of the folktale as a living pulsating literary genre has gone with the grown-up audience for whom it was intended.

Irish folk-lore contains the most important single body of oral literature in the West of Europe, and its significance for the student of early and medieval Western European culture cannot be overstressed. To this vast repository, from ages long before recorded history until the present, the tenacious tradition of many generations of my people has contributed – and therein preserved – memories of long vanished civilizations and cultures, and the echoes of many voices from the limbo of the past. And the unlettered Irish story-tellers of the centuries have in these traditions a fitting epitaph.

WALTER HAUG

THEODORICHS ENDE UND EIN TIBETISCHES MÄRCHEN

Die Diskussion um die Sagen von Theodorichs Ende ist in der letzten Zeit durch eine Reihe von Untersuchungen neu belebt worden.[1] Die Frage, um die es dabei geht, betrifft zunächst den Anteil der klerikalen Tendenz an der Sagenbildung. Da die überkommenen Fassungen sich weitgehend als kirchliche Redaktionen zeigen, ist man versucht, den Komplex zur Gänze als römisch-geistliche Erfindung abzutun. Es ist aber auch möglich, daß eine Überarbeitung einer (nichtchristlichen) Volkssage vorliegt; und in diesem Fall hat man weiterhin nach der Aktualität einer solchen Sage zu fragen, d. h. zu überlegen, ob oder in welchem Maße sie als mythische Rückbindung einer historischen Gestalt bzw. als bloßes literarisches Motiv unter andern im Prozeß der Stoffagglutination um den Namen Theodorich/Dietrich anzusehen ist. Es soll im folgenden versucht werden, auf dem etwas ungewöhnlichen Umweg über ein tibetisches Märchen neues Licht in diesen Problemkreis zu bringen.

Das historische Moment, an dem die Sagenbildung ansetzte, war Theodorichs des Großen offenbar plötzlicher Tod im Jahre 526.[2] Seine Politik hatte im Zeichen der Kluft zwischen den arianischen Goten und ihren römischen Untertanen gestanden, einer Kluft, die er – freilich ohne dauernden Erfolg –

[1] E. Benedikt: Die Überlieferungen vom Ende Dietrichs von Bern, Festschrift f. D. Kralik, 1954, S. 99 ff.; G. Plötzeneder: Die Teufelssage von Dietrich von Bern, Germanist. Abhandl. Innsbruck, 1959, S. 33 ff.; J. de Vries: Theoderich der Große, GRM 11, 1961, S. 319 ff.; W. Stammler: Theoderich der Große (Dietrich von Bern) und die Kunst, in: Wort und Bild, 1962, S. 45 ff. Der Impuls zur erneuten Beschäftigung mit dem Thema dürfte – wenn man von Stammlers Arbeit absieht – von O. Höfler: Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe, 1952, ausgegangen sein.

[2] Zur vermutlichen Todesursache vgl. Benedikt aaO, S. 99. Ebendort zum Motiv des plötzlichen Todes in den Traditionen um Theodorichs Ende.

zu überbrücken sich bemühte. Er gilt dabei als ein gerechter Herrscher und besonnener Staatsmann, wenn seine Regierungszeit auch nicht völlig frei von Gewaltakten war: er ließ den Boethius und den Symmachus unschuldig hinrichten und Papst Johannes I im Gefängnis zugrunde gehen. Durch die Kämpfe, die nach seinem Tod ausbrachen, aber wurde sein Werk, das italische Gotenreich, innerhalb von weniger als dreißig Jahren völlig zerstört; sein Andenken verfiel der anti-arianischen Verketzerung, Bildnisse von ihm wurden vernichtet oder umbenannt, seine Gebeine soll Gregor der Große aus dem Mausoleum in Ravenna entfernen und in eine Mistgrube haben werfen lassen.[3]

Die sagenhafte Überlieferung von seinem Tod spiegelt diese abwertende Wendung. Es sind dabei zunächst zwei Haupttraditionen zu unterscheiden.[4] In der ‚Chronik' Ottos von Freising finden sie sich nebeneinander: er referiert, daß die Geister des Papstes Johannes und des Konsuls Symmachus den König geholt und in den Ätna gestürzt hätten. Dann fügt er hinzu, daß Theodorich jedoch nach der Volksmeinung lebend in die Hölle geritten sei. Otto selbst vermutet, daß diese zweite Version sich aus der ersten herausgebildet habe.[5] Die Erzählung vom Sturz in den Vulkan übernimmt er, wie er selbst sagt, den ‚Dialogen' Gregors des Großen. Diese Tradition reicht damit ins Jahrhundert von Theodorichs Tod zurück. Sie erbt sich von da ohne größere Variationen durch die Chroniken des Mittelalters fort.[6]

Für den Höllenritt ist die bayerische Volkssage bei Otto unser frühestes literarisches Zeugnis. Noch etwas älter jedoch ist ein Basrelief am Portal von S. Zeno in Verona, das unsere Sage zum Gegenstand hat und das man um 1100 datiert.[7] Bei dieser Darstellung handelt es sich um zwei Tafeln, von denen die eine einen dahinsprengenden Reiter mit wehendem Mantel zeigt;

---

[3] Die wichtigste Lit. zum historischen Theodorich bei STAMMLER aaO, S. 62 Anm. 1. Zur Zerstörung und Umbenennung von Bildnissen ebendort S. 49ff. – G. PLÖTZENEDER versucht aaO die Verketzerung Theodorichs weniger aus römisch-geistlicher als aus fränkischer Tendenz zu verstehen.

[4] Das grundlegende Material bei W. GRIMM: Die Deutsche Heldensage. Ich zitiere unter dem Sigel HS nach der Ausgabe der Wiss. Buchges. Darmstadt, 1957, wo auch die Nachträge von K. MÜLLENHOFF und O. JÄNICKE beigefügt sind. Ergänzungen bringen die Zusammenstellung von BENEDIKT aaO und, was das Bildmaterial anbelangt, der angeführte Aufsatz von STAMMLER.

[5] Chronicon 5, 3; HS S. 42.

[6] Dialogi 4, 30; GRIMM, Dt. Sagen Nr. 384. Zur Tradition dieses Berichtes vgl. BENEDIKT aaO, S. 100ff. Zum Vulkan, insbes. zum Ätna, als Hölle oder Ort der Entrückung: BENEDIKT aaO, S. 101f.; STAMMLER aaO, S. 67, Anm. 63; ferner A. RÜEGG: Die Jenseitsvorstellungen vor Dante, 1945, I, S. 194, S. 214, und W. PABST: Venus und die mißverstandene Dido, 1955, S. 82f.

[7] Zur Datierung: HS S. 618.

seine Linke hält ein Horn an den Mund, seine Rechte faßt den Zügel. Auf der andern erscheint ein fliehender Hirsch, dem ein Hund auf den Rücken springt, während ein zweiter nebenherrennt. Der Hirsch läuft auf eine Gestalt zu, die in einer Art Torbogen steht und deren linke Hand einen auf den Boden gestellten Stab oder Spieß umklammert. Die erste Tafel trägt die Inschrift: *O regem stultum! Petit infernale tributum / moxque paratur equus quem misit demon iniquus / exit aquam nudus, petit infera non rediturus*, die zweite: *Nisus, equus, cervus, canis huic datur: Hos dat avernus.*[8]

Es darf als gesichert gelten, daß diese Szene sich auf den Höllenritt des Theodorich bezieht.[9] Die Details der Darstellung und der Inschrift finden ihre Erklärung im Schlußkapitel der ‚Thidrekssaga' und in einer Erzählung der ‚Gesta Romanorum'. Die Saga-Version von Thidreks Tod lautet folgendermaßen:[10]

„Als König Thidrek fast kraftlos vor Alter war, blieb er dennoch rüstig mit den Waffen. Einstmals nahm er ein Bad an der Stelle, die jetzt Thidreks Bad heißt. Da rief einer seiner Knappen: ‚Herr, hier läuft ein Hirsch. Noch nie sah ich ein so schönes und stattliches Tier'. Sobald König Thidrek das hörte, sprang er auf, nahm seinen Bademantel, schlug ihn um sich und rief, da er das Tier sah: ‚Nehmt mein Roß und meine Hunde!' Nun liefen die Knappen, so schnell sie konnten und holten seinen Hengst. Dem König deuchte das Warten zu lange, da das Tier schnell lief, und er sah ein mächtig großes Roß gesattelt stehen, das rabenschwarz war. Er schwang sich auf den Rücken des Tieres. In diesem Augenblick ließen die Knappen die Hunde los. Die wollten aber diesem Roß nicht nachlaufen. Das Roß unter Thidrek lief nun schneller, als irgendein Vogel fliegt. Sein bester Knappe ritt ihm nach auf seinem vorzüglichen Roß Blanke. Dem folgten auch alle Hunde. König Thidrek aber merkte, daß dies kein Roß sein konnte, und wollte sich vom Rücken losreißen, konnte aber kein Bein von der Seite des Tieres heben, so fest saß er. Da rief der Knappe ihn und fragte: ‚Herr, wann wirst du wiederkommen? Warum reitest du so schnell?' König Thidrek antwortete: ‚Ich reite ins Verderben. Dies muß ein Teufel sein, auf dem ich sitze. Wiederkommen werde ich, wenn Gott will und Sankt Maria'. Da verschwand das Roß, so daß der Knappe König Thidrek nicht mehr sah, und niemals hat man seitdem etwas von ihm vernommen. Es kann kein Mensch sagen, was aus König Thidrek geworden ist. Deutsche Männer aber erzählen, in Träumen sei kundgetan, König Thidrek habe Gottes und Sankt Marias Beistand gehabt, weil er bei seinem Tode ihres Namens gedachte."

Die Reliefs von S. Zeno illustrieren damit die Fassung der Saga, und das heißt, daß diese Fassung zumindest in ihren Hauptzügen anderthalb Jahrhunderte vor der norwegischen Überlieferung in Verona lebendig war. Man darf wohl annehmen, daß auch dem Höllenritt bei Otto von Freising die

---

[8] HS S. 617.

[9] Vgl. die Lit. bei STAMMLER aaO, S. 67, Anm. 65.

[10] Thule XXII, S. 459f.

Vorstellung der Jagd in die Hölle mit der dazugehörigen Motivation zugrunde liegt.

Die Züge der Veroneser Version, die durch die ‚Thidrekssaga' keine Erklärung finden, also vor allem die erste Hälfte der ersten und die ganze zweite Inschrift, werden durch ein Kapitel der ‚Gesta Romanorum' verständlich:[11]

Es handelt sich um eine Erzählung von einem König Symmachus – nach andern Versionen: Antiochus oder Donatus[12] –, der nach dem kleinen Gut eines Ritters schielt, das an seinen eigenen Besitz angrenzt. Er verlangt von diesem Ritter, daß er ihm innerhalb einer bestimmten Zeit ein schwarzes Pferd, einen schwarzen Hund, einen schwarzen Falken und ein schwarzes Horn verschaffe, andernfalls würde er ihm sein Land wegnehmen. Der Ritter bittet Gott um Beistand, und schließlich begegnet er in einem Wald einem Greis. Der fragt ihn nach seinem Woher und Wohin, gibt ihm einen Stock und rät ihm, die Straße weiterzugehen, bis er zu einem schwarzen Schloß komme. Dort möge er den Stock vorzeigen und seine Wünsche anbringen. Man werde ihm die Tiere und das Horn aushändigen, nur dürfe er sich ihrer nicht bedienen, sondern müsse sie sogleich seinem Herrn übergeben. Der Ritter befolgt die Anweisungen des Alten, er erhält die geforderten Dinge und bringt sie dem König, der sich gerade im Bade befindet. Kaum hat er sie in Empfang genommen, erscheint ein Hirsch. Schnell springt der König auf das schwarze Pferd, ergreift den Falken und das Horn und macht sich an die Verfolgung des Tieres, der Hund läuft nebenher. Aber der Hirsch nimmt seinen Weg in die Hölle, wohin ihm der König auf dem Teufelspferd folgen muß.

Es ist offenkundig, daß wir in dieser Erzählung der ‚Gesta Romanorum' eine Variante unserer Sage vom Höllenritt vor uns haben. Der Name Symmachus läßt vermuten, daß hier die Sage von Theodorich auf eines seiner Opfer übertragen worden ist. Es ist aber auch denkbar, daß eine herrenlose Fabel zugrunde liegt, die unabhängig mit verschiedenen Personen verknüpft worden ist.[13] Wir wissen freilich nicht, ob in dem *petit infernale tributum* der Veroneser Version wirklich die Einleitung der Symmachusgeschichte mit all ihren Märchenelementen steckt, aber es ist immerhin auffällig, daß die zweite Inschrift bis auf das *cervus* (statt *cornu*) mit der Liste dessen übereinstimmt, was der Ritter dem König zu verschaffen hat. Man darf jedenfalls

[11] Bei Oesterley c. 190, S. 594 ff.; bei W. Dick S. 164 ff.

[12] Antiochus: Oesterley Hs. II, Nr. 34 und Hs. CXXVIII, Nr. 46; Donatus: Hs. I, Nr. 49 und Hs. CXII, Nr. 52.

[13] Für eine Übertragung der Sage von Theodorich auf Symmachus sprechen die einleitenden Worte der Gesta: *Symachus regnavit prudens valde quantum ad temporalia, sed stultus quantum ad spiritualia.* Dies wird bedeutungsvoll, wenn man es auf Theodorich bezieht und als einen Ausdruck des kirchlichen Vorbehaltes gegenüber dem arianischen Ostgoten auffaßt; man vergleiche das *stultus* der Inschrift von S. Zeno! Die Ansicht, daß es sich um eine herrenlose Fabel handelt, ist von Müllenhoff vorgebracht worden, HS S. 169. Stammler aaO, S. 53 glaubt an eine Übertragung.

sagen, daß das *petit infernale tributum* die unmittelbare Motivation für die Höllenfahrt enthalten muß, und zwar scheint sie in einer Forderung, einer Herausforderung gegenüber der Hölle zu bestehen und wird damit im Prinzip, ob sie sich in den konkreten Details mehr oder weniger an sie anlehnen mag, mit der Einleitung der Version der ‚Gesta Romanorum' identisch sein.

Der Vergleich der Reliefs von S. Zeno mit den Fassungen des Höllenritts in der ‚Thidrekssaga' und den ‚Gesta Romanorum' erschließt uns also, auch wenn er nicht bis in alle Einzelheiten aufgeht, doch ein gut gerundetes Bild jener Volkssage, die hinter dem Hinweis bei Otto von Freising stehen mag, und zwar lokalisiert in Dietrichs Bern selbst und für eine Zeit, die der bayerischen Chronik noch etwas vorausliegt.

Im 14. Jahrhundert ist uns dann durch den Diakon Giovanni die Sage in Verona auch literarisch belegt; die Tradition bleibt hier über Leos von Rožmital Reisebericht und das Zeugnis des Girolamo della Corte bis ins vergangene Jahrhundert hinein lebendig.[14] Außerhalb von Verona scheinen der Fassung von S. Zeno eine Reihe von bildlichen Zeugnissen am nächsten zu stehen, die die Jagd mit den charakteristischen Requisiten bringen und die durch Ort oder Zusammenhang als kirchliche Exempel für die Macht des Teufels ausgewiesen sind, also nur die Höllenfahrt meinen können. Die Belege führen vom Umkreis Württemberg–Rhein–Westfalen im 12. und 13. Jahrhundert einerseits nach Cornwall (14. Jahrhundert), anderseits in den christlichen Norden. Ein Relief am Karner zu Mödling bei Wien dürfte ebenfalls in diesem Sinne zu interpretieren sein.[15]

Dem gegenüber zeigen die weiteren literarischen Versionen eine größere Variationsbreite. Schon Leo von Rožmital spricht nicht von einer Höllenfahrt: Theodorich verschwindet einfach bei der Jagd und wird nie wieder gesehen. Es fehlt auch der Komplex der Herausforderung. Ebenso im ‚Chronicon imperatorum et pontificum Bavaricum', nach dem der Ostgotenkönig ins Meer zu seiner Mutter reitet. In ‚Etzels Hofhaltung' führt ihn das

[14] Die Zeugnisse des Diakons Giovanni und des Girolamo della Corte (letzterer Ende 16. Jahrh.) bei C. Cipolla: Per la storia d'Italia de' suoi conquistatori nel medio evo più antico, 1895, S. 643 ff., bzw. S. 665 f. Leos von Rožmital Reisebericht: HS S. 320 u. S. 688. Zur Tradition im vorigen Jahrhundert: HS S. 43.

[15] Die bildlichen Zeugnisse sind besprochen bei Stammler aaO, S. 53 ff., vgl. insbesondere seine Ausführungen zum Cornischen Taufstein S. 54, der dort zum erstenmal herangezogen ist. Die bildlichen Zeugnisse aus dem Norden gehören nur z. T. hierher. Vgl. Höfler aaO, S. 273 ff., Taf. VI f. Eine Darstellung auf einer Kirchentüre in der Nähe von Rök berührt sich kunsthistorisch mit S. Zeno, vgl. de Vries, aaO, S. 328. Dem stehen schwedische Bildsteine gegenüber, auf denen Theodorich auf Sleipnir nach Walhall reitet, wo er von einer Walküre empfangen wird: so interpretiert de Vries aaO, S. 320.

Teufelspferd in die Wüste Rumenei, wo er bis zum Jüngsten Tag mit Drachen kämpfen muß, und der ‚Anhang des Heldenbuches' schließlich läßt Dietrich von einem Zwerg abholen: niemand weiß, wohin er ihn geführt hat.[16] Während also einerseits eine betont kirchliche Fassung des Todesritts sich durchhält, gibt es daneben, mehr oder weniger von ihr abweichend, eine Überlieferung, die durch ihre Vielfalt den Eindruck eines volkstümlichen Traditionsfächers macht. Die Vielfalt beweist aber noch nichts für eine Priorität; man kann mit ebensoviel Recht annehmen, daß das Volk immer wieder versuchte, den kirchlichen Höllenritt des beliebten Sagenhelden nach gängigen Vorstellungen von Jenseitsfahrten und Entrückungen abzuwandeln, wie auch, daß der Höllenritt erst als klerikale Gegenfassung zu einer alten Theodorichapotheose geschaffen worden ist.[17] Da die beiden Versionen sich jedenfalls immer wieder neu tendenziös gegeneinanderstellen mußten, sobald sie einmal bestanden, sind die überkommenden Fassungen sowohl einer Interpretation nach vorwärts wie nach rückwärts offen. Es ist also fruchtlos zugunsten einer ostgotischen Theodorichapotheose anzuführen, daß den Germanen die Vorstellung vom Jenseitsritt geläufig war. Die Kirche mag diese Vorstellung in irgendeinem Zusammenhang zur Höllenfahrt uminterpretiert haben, und wenn dies einmal geschehen war, so konnte das Motiv beliebig eingesetzt, also, mit Zügen unterschiedlicher Herkunft weiter ausgeschmückt, auch auf Theodorich übertragen werden. So argumentiert z. B. A. H. Krappe.[18]

Nun gibt es freilich in den Sagen von Theodorichs Ende eine Reihe von Elementen, die in der Idee einer angleichenden Abwandlung der Höllenfahrt nicht mehr ohne weiteres aufgehen, sondern eigenständige Wurzeln zu

---

[16] Leo von Rožmital: HS S. 688; Chronicon imperatorum et pontificum Bavaricum: HS S. 464 f.; Etzels Hofhaltung: HS S. 43, ähnlich Sachsenheims Möhrin, ebendort; Heldenbuch: HS S. 43 und S. 338. – Zu den Erklärungsversuchen von *Rumenei* vgl. Benedikt aaO, S. 104.

[17] Vgl. Benedikt aaO, S. 110 f.

[18] A. H. Krappe, Mitt. d. Schles. Ges. f. Volksk. 33, S. 131 behauptet, daß die Sagen vom Totenpferde reine Ortssagen seien. Die Ostgoten aber, zur Zeit Theodorichs seit fünf Generationen ein entwurzeltes Volk, hätten nicht die Sage bewahren und nach 526 auf einen König übertragen können, von dem sie wußten, daß er als Greis im Bett gestorben sei. Es handle sich bei Theodorichs Höllenfahrt von vornherein um eine Teufelssage. Sie sei eine priesterliche Erfindung, und die Ostgoten hätten an ihrer Ausbildung keinen Anteil. Krappes Beweisführung ist dürftig, aber seine Position bleibt eine Möglichkeit. – Unter den Vertretern der entgegengesetzten Auffassung finden sich W. Grimm, A. Rassmann, F. v. d. Leyen, vgl. dazu Krappe aaO. – Ebendort viele Belege zur Entführung durch Pferde; zu diesem Motiv ferner: Benedikt aaO, S. 106. Zur Jagd ins Jenseits: Benedikt aaO, 107. Zu Höllenfahrten zu Pferd: Stammler aaO, S. 52 mit den Anm. 59 und 60 S. 67.

haben scheinen und damit eine unabhängige volkstümliche Tradition repräsentieren können. Es ist hier zunächst an das Zeugnis des Mönchs Godefridus zu denken, der in seiner ‚Cölner Chronik' unter dem Jahre 1197 berichtet, daß an der Mosel ein gewaltiger gespenstiger Reiter auf einem schwarzen Pferd erschienen sei. Er habe sich selbst für Theodorich ausgegeben und bevorstehendes Unglück für das römische Reich verkündet.[19] Der Ostgotenkönig ist damit zum Warner aus dem Jenseits geworden, ein Motiv, das im Zusammenhang der Entrückungssage typisch ist. Weiterhin begegnet Dietrich verschiedentlich als Wilder Jäger.[20] Wenn man die Wilde Jagd im Sinne Otto Höflers kultisch versteht, so wird es möglich, daß sich hierin eine alte Mythisierung Theodorichs spiegelt. Höfler versucht diesen Gedanken durch eine Interpretation der Theodorichverse am Runenstein von Rök zu unterbauen, die seiner Meinung nach den lebendigen Glauben an den Jenseitsreiter und Führer des Totenheeres Theodorich beweisen.[21] Höflers Deutung der Rökinschrift mit ihren Implikationen ist umstritten.[22] Ohne diese Stütze aber besagt Theodorich in der Wilden Jagd nur wenig, denn er teilt dieses Schicksal mit einer großen Zahl von historischen und pseudohistorischen Personen, bei denen kultische Bezüge sich ausschließen.[23]

---

[19] HS S. 54.

[20] Dietrich von Bern als Führer der Wilden Jagd: S. Thompson, Motif-Index E 501. 1. 7. 2. Grundlegend: F. Sieber: Dietrich von Bern als Führer der Wilden Jagd, Mitt. d. Schles. Ges. f. Volksk. 31/32, S. 85 ff. Dazu die nicht ganz gerechte Kritik von A. H. Krappe, ebendort 33, S. 129 ff. Thompsons Angaben ist hinzuzufügen: J. O. Plassmann: Dietrich von Bern als Wilder Jäger, Germanien 1940, S. 176 ff. Plassmann sieht hinter Boccaccios Nastagio-Erzählung (Dec. V, 8) Dietrichs Jagd auf die Wilde Frau. Vgl. dazu Plötzeneder aaO, S. 39 f.: sie weist darauf hin, daß Dietrich in den Epen verschiedentlich die Opfer des Wilden Jäger rettet. Kein anderer Sagenheld kämpft gegen den Wilden Jäger. Tut Dietrich dies, um zu demonstrieren, daß er nicht selber der Wilde Jäger ist? Auch Benedikt aaO, S. 106 und Plassmann aaO, S. 181 denken an eine höfische Umkehrung. – In der Cölner Chronik erscheint Theodorich übrigens, wie Benedikt aaO, S. 107 gegen W. Grimm HS S. 54 bemerkt, nicht als Wilder Jäger.

[21] Zum kultischen Aspekt der Wilden Jagd: O. Höfler: Kultische Geheimbünde der Germanen, 1934. Höflers Interpretation der Rökinschrift: Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe, 1952.

[22] Positiv dazu stellen sich de Vries aaO, S. 320 ff. – vgl. auch seine Kritik in GRM 11, S. 319 ff. –, Benedikt aaO, S. 104 u. S. Gutenbrunner, ZfdPh. 73, S. 365 ff. u. 74, S. 113 ff. Ablehnend: Hans Kuhn AfdA 67, S. 51 ff. Stammler liegen Höflers Gedankengänge völlig fern, vgl. aaO, S. 68 Anm. 73, er hält E. Wesséns These (Runstenen vid Röks kyrka, 1958), daß die Theodorichverse auf dem Rökstein ein Zitat aus einer Dietrichdichtung seien, für „nicht unwahrscheinlich", aaO, S. 63, Anm. 29.

[23] S. die Zusammenstellung der „Substitutionen" bei A. Endter: Die Sage vom Wilden Jäger, 1930, S. 11 ff. u. S. 51 ff. Vgl. aber anderseits de Vries aaO, S. 326 ff.: Theodorich als Hypostase Odins.

Jene Elemente der Volkstradition vom Ende Theodorichs, die sich nicht unbedingt als bloße Abwandlung einer kirchlichen Höllenfahrt verstehen lassen, gestatten es also nicht, über eine eventuelle alte, und das müßte doch heißen: ostgotische Theodorichapotheose etwas Sicheres auszusagen, aber diese Volkstradition macht immerhin einen so lebendig-vielseitigen Eindruck, daß selbst ein so bedachtsamer Forscher wie WOLFGANG STAMMLER nicht zögert, eine eigenständige Entrückungssage anzunehmen, d. h. eine Entrückungssage, die nicht als Reaktion auf eine Höllenfahrt, sondern im Gegenteil als Anlaß und Ausgangspunkt der kirchlichen Version aufzufassen wäre.[24] Man mag geneigt sein, dieser Ansicht zuzustimmen, aber ein eigentlicher Beweis für sie ist nicht erbracht worden, und damit bleibt immer auch die Möglichkeit offen, daß die fraglichen „eigenständigen" Motive der Volkstradition zwar vielleicht ohne Beziehung zur kirchlichen Version, aber trotzdem relativ späte Übertragungen sein können. Jedenfalls läßt sich gerade von diesen Motiven her nichts Zwingendes über einen vorkirchlichen Ansatz von Theodorichs Jenseitsfahrt ausmachen. Die einzige Möglichkeit dazu läge, da direkte Zeugnisse fehlen, genau in der entgegengesetzten Richtung, nämlich in einer Analyse der ausgesprochen klerikalen Redaktionen: es wäre nicht undenkbar, daß sich in einer solchen Analyse der Prozeß der Überarbeitung noch verriete und somit wenigstens der Schatten der vorausliegenden Sage sichtbar würde.

Die Ausgangslage für einen solchen Versuch erscheint zunächst um so hoffnungsvoller, als die älteste kirchliche Fassung ja in Verona bezeugt ist und wir in einer hypothetisch ihr vorausliegenden Version dann wohl eine ostgotische Sage vor uns hätten. Aber es zeigen sich bald kaum zu überwindende Schwierigkeiten: die Veroneser Fassung spannt die Sage in jenen eigentümlichen *Tributum*-Komplex, der von der Forderung und Herausforderung gegenüber der Hölle bis zu der verhängnisvollen Jagd einen in sich geschlossenen Zusammenhang darstellt. Sei es, daß dieser Komplex sich von außen angeboten hat, oder sei es, daß er erst in Verbindung mit Theodorichs Tod geschaffen worden ist, er gehört jedenfalls in die kirchliche Redaktion, und wenn es eine vorgängige Jenseitsfahrt gegeben hat, so hat er diese so vollständig aufgesogen, daß es aussichtslos scheint, sie herauslösen zu wollen. Es kommt hinzu, daß dieser Komplex als

[24] Wenn ich STAMMLER, aaO, S. 52, richtig interpretiere, so sieht er als Ansatz eine Bergentrückung. Die bekannten Reiterstandbilder von Theodorich hätten dann zu der Vorstellung von der Entrückung zu Pferd geführt, und diese sei schließlich von der Kirche in Verbindung mit der Legende vom Sturz in den Vulkan zum Höllenritt umgebildet worden. – Da der Jenseitsritt ein altes Motiv darstellt (vgl. dazu Anm. 18), so scheint mir der Umweg über die Reiterstandbilder nicht notwendig.

eine eigentümliche Kombination von zwei sonst unabhängigen Formen der Jenseitsfahrt erscheint, nämlich der Jagd ins Jenseitsland und des Jenseitsrittes auf einem übernatürlichen Pferd, so daß man nicht einmal mutmaßen kann, welche der beiden Formen möglicherweise vorausgelegen hat.[25] Schließlich aber ist auch der *Tributum*-Komplex selbst nicht völlig durchschaubar, das Einleitungsmotiv, die Herausforderung der Hölle, liegt, was die spezifische Formulierung anbelangt, im Dunkeln. Aber dieser Komplex ist der einzige Ansatzpunkt, den wir haben, und so muß zumindest der Versuch gemacht werden, ihn aufzuhellen.

Die Veroneser Fassung, die ‚Thidrekssaga' und die ‚Gesta'-Version sind sich darin einig, daß der Teufel die Jagd Theodorichs zur Hölle inszeniert. In der Saga läßt er Pferd und Hirsch erscheinen, in den andern beiden Fassungen liefert er noch Hund, Falke und Horn (letzteres zwar nur nach dem Relief, nicht nach der Inschrift von S. Zeno). Dagegen fehlt der Saga eine der ‚Gesta'-Version entsprechende Einleitung. S. Zeno aber weist eine solche, in welcher Form auch immer, als alt aus. Sie dürfte wohl ursprünglich mit zur Kombination von Jenseitsritt und Jenseitsjagd gehören, denn ohne die Herausforderung der Hölle ist die Todesfahrt in der Kombination übermotiviert: es genügte ja den König entweder mit dem Pferd oder durch die Hirschjagd ins Jenseits zu bringen, erst die Vorgeschichte mit Theodorichs Forderung gibt der Motivsynthese ihren Sinn. Die Einleitung der Symmachuserzählung könnte sich mit der der Veroneser Fassung decken; vom Motiv des Rittergütchens, das der König für sich haben möchte, ließe sich eine Verbindung zu der schon von Boethius behaupteten Habsucht Theodorichs herstellen.[26] Anderseits ist aber auch denkbar, daß in dem *petit infernale tributum* eine sehr viel unmittelbarere Herausforderung der Hölle steckt, als die ‚Gesta'-Version sie bietet, und die letztere als eine märchenhafte Überformung einer älteren Fassung zu verstehen ist: jedenfalls ist der hilfreiche alte Mann, der dem Ritter begegnet, ihm den Weg weist und ihm Ratschläge erteilt, erst sekundär zum Teufel geworden – die Figur erscheint übrigens in den ‚Gesta Romanorum' noch in einer weiteren Geschichte; die Formulierungen entsprechen sich z. T., doch läßt sich nicht ausmachen, welches der beiden Kapitel vom andern geborgt hat.[27] Wenn man sich dann

[25] Zu Jenseitsritt und Jenseitsjagd Hinweise in Anm. 18.

[26] Vgl. STAMMLER aaO, S. 53. S. insb. Walahfrid in seinem Gedicht auf die Theodorichstatue: *„Tetricus, einst Herrscher in Italien, hat aus Habsucht von seinen Schätzen so viel für sich behalten, daß er jetzt unselig in der pechschwarzen Hölle weilt* . . .", vgl. ZfdA 12, S. 461 ff.

[27] Es handelt sich bei OESTERLEY um c. 101, S. 426, bei KELLER c. 58. Hier wird von einem Mann namens Ganterus (OESTERLEY c. 101), Gauterus, Gautherus (KELLER)

an den Bericht des Diakons Giovanni wendet und von ihm Aufklärung erhofft, so zeigt es sich, daß auch er zwei sich widersprechende Deutungen gestattet. Hier ist Theodorich ein Teufelssohn, er schickt einen Boten zu seinem Vater und empfängt auf diese Weise das Pferd und die Hunde, die sein Verderben werden.[28] Ist aus dem Boten an den Vater der Ritter der Symmachuserzählung geworden, dem gegenüber der König einen Vorwand sucht, um ihm sein Stückchen Land wegzunehmen? Oder ist die Entwicklung den umgekehrten Weg gegangen und hat das Motiv der Teufelsgeburt aus dem Ritter den Boten zum Vater gemacht? Wir wissen es nicht. Möglicherweise sind beide überkommenen Versionen sekundär und es lag eine Tributforderung Theodorichs an die Hölle vor, die der Redaktor der ,Gesta'-Fassung märchenhaft abwandelte, während die Tradition Giovannis sie von der Incubussage her überformte. Sei es aber, daß die Einleitung der Veroneser Sage sich mit einer der zwei überkommenen Redaktionen deckte, oder sei es, daß beide – ,Gesta' und Giovanni – in diesem Punkt nicht ursprünglich sind, es ergibt sich in jedem Fall, daß Theodorich, mehr oder weniger unmittelbar, dämonische Hilfe bei seiner Jagd beanspruchte und daß darin seine Höllenfahrt ihre direkte Motivation fand: der Teufel entspricht seiner Forderung, aber das *infernale tributum* wird zur Schlinge, in der der König sich selber fängt. Es mag darin einerseits das Motiv des Teufelsbundes und anderseits das Motiv der Wilden Jagd anklingen, aber es scheint unmöglich,

---

oder Günther (Oesterley Hs. CXIV Nr. 35) erzählt, der drei Dinge sucht: *habundancia sine defectu, gaudium sine tristica, lumen sine tenebris*. Nichts, was ihm auf dieser Welt geboten wird, vermag diese Bedingungen zu erfüllen. Schließlich trifft er den alten Mann mit dem Stock, der ihm den Weg zu einem Palast in der Höhe weist, wo die drei Wünsche in Erfüllung gehen. – Der älteste Beleg dieser Legende von Gauterus („dem Goten"?) findet sich bei Odo von Ciringtonia (ca. 1180), Voigt, ZfdA, 23, Nr. 27, S. 292 f.; von da übernommen in den Libro de los Gatos, Nr. 23 (wo der Name als *Galtero* = *Walter* erscheint), Knust, Jb. f. rom. u. engl. Lit. 6, S. 14 ff. Hier ist jedoch nur von einem einzigen Wunsch die Rede: Freude ohne Leid, und es fehlt das Stock-Motiv! Ist das die ursprünglichere Form, die in der Verbindung mit der Symmachus-Erzählung ausgestaltet worden ist und dann sekundär auf die Gauterus-Version der Gesta eingewirkt hat? Näher liegt es anzunehmen, daß man eine in der Art der Gauterus-Version der Gesta ausgestaltete Fassung mit der Symmachus-Erzählung kontaminiert hat. Rätselhaft bleibt freilich das Motiv des Stockes, der im Ansatz wohl kaum als Erkennungszeichen diente. Handelt es sich in Analogie zum Relief von S. Zeno um den Stab des Totengottes? Ikonographisch wäre an den Stab des Serapis zu denken. – Schließlich sei hier noch – ohne daß ich konkrete Zusammenhänge zu fassen vermöchte – darauf hingewiesen, daß der Name *Gauterus* als *Sir Gowther* auch in der englischen Variante der Sage von Robert dem Teufel erscheint, diese Variante aber wiederum mit dem Lai von Tydorel in Beziehung steht, der in unserem Zusammenhang, wie sich zeigen wird, eine sehr bedeutsame Rolle spielt.

[28] Bei Girolamo della Corte dienen dem Ostgotenkönig zur Jagd Dämonen als Pferde, Hunde und Vögel.

deutlicher aufzuhellen, ob oder wie sie entstehungsgeschichtlich mit dem Jenseitsritt Theodorichs zusammengespielt haben könnten.

Außerhalb der logischen Verflechtung des *Tributum*-Komplexes steht ein Motiv, das die Inschrift von S. Zeno ebenso bezeugt wie die ,Thidrekssaga' und die Symmachuserzählung und das sich mit großer Zähigkeit in der Tradition durchhält, obschon es handlungstechnisch blind bleibt: Theodorichs Bad. Es mag das Motiv dadurch gestützt worden sein, daß es zur Lokalisierung der Sage an verschiedenen Badeplätzen führte, aber die Lokalisierung kann natürlich das Motiv nicht geschaffen haben, da jene dieses ja voraussetzt.[29] Woher stammt also der Zug, daß Theodorich vom Bade aus seine Höllenfahrt antritt? Wenn das Bad auf eine herrenlose Fabel zurückgeht, von der sich die Theodorichsage und die Version der ,Gesta' unabhängig voneinander abzweigen, dann liegt sein Ursprung im Dunkeln. Wenn es aber spezifisch dem Theodorichkomplex angehört und damit die Symmachuserzählung von diesem abhängig ist, dann muß sich die Frage aufdrängen, ob sich hierin nicht ein altes, d. h. vorkirchliches Element der Sage erhalten haben könnte. Konkret: Hat Theodorichs Jenseitsfahrt vielleicht einmal ins Wasser geführt und ist bei der kirchlichen Umformung davon nur ein funktionsloses Bad übrig geblieben? Geht man diesem Gedanken nach, so wird man sich erinnern, daß das ,Chronicon imperatorum et pontificum Bavaricum' tatsächlich einen solchen Ritt ins Wasser belegt: es behauptet, daß der Ostgotenkönig, von seiner Mutter, einer *belua marina*, gerufen, bewaffnet ins Meer geritten sei, er komme aber – *sabbatis* – ans Ufer, um mit Witege zu kämpfen.[30] Auch die Saga bringt diese Episode, aber hier ist es nicht Thidrek, sondern Widga, der von jenem verfolgt sich ins Meer flüchtet, wo ihn eine Meerfrau aufnimmt.[31] Die Verbindung mit der Meerfrau gehört zum charakteristischen Bestand der Wielandsage, das Motiv taucht schon bei Vilcinus auf. Bei dessen Enkel Wieland ist der Komplex vielfach überformt (antike Einflüsse, Schwanjungfraumotiv), aber aus Widgas Flucht ins Meer ist zu erschließen, daß dieser eine Wasserfrau zur Mutter hatte, die also die Geliebte Wieland gewesen sein muß. Es scheint also, daß die ,Thidrekssaga' die ursprüngliche Version bewahrt, während das

---

[29] Das *Thidreks Bad* der Saga läßt sich durch das Itinerarium des isländischen Abtes Nikolaus (Mitte 12. Jahrh.) nach Müllenhoff, HS S. 611, als das heutige Bagnarea nördlich von Viterbo identifizieren. Vgl. aber Vicus Fontana Titrici = Borgo di Fontana zwischen Piacenza und Parma, HS S. 702. Leo von Rožmital hingegen knüpft seinen Bericht an einen Badeplatz in Verona an.

[30] HS S. 464.

[31] Thule XXII, S. 365.

‚Chronicon' die Rollen vertauscht hat.[32] Auffällig bleibt freilich der Zug, daß die Verfolgungsjagd in der Saga an der Mosel spielt, an der nach der ‚Cölner Chronik' Theodorich als Gespensterreiter sich zeigte, um schließlich über den Fluß reitend wieder zu verschwinden. Bringt die Saga hier nur eine zusammenhanglose Reminiszenz aus Godefridus? Mehr jedoch als eine höchst vage Möglichkeit, daß hinter der Verwechslung des ‚Chronicon' ebenso wie hinter dem Motiv des Bades eine Theodorichsage von einem Jenseitsritt ins Wasser steht, ergibt sich aus all dem nicht.[33]

Eine Analyse der Veroneser Version von Theodorichs Ende wird also einerseits durch den *Tributum*-Komplex blockiert, während anderseits das einzige durch ihn nicht gebundene Motiv sich einer Interpretation entzieht. Es scheint von hier aus kein Weg weiterzuführen. Wir haben aber bei unserer bisherigen Betrachtung ein Zeugnis zu Theodorichs Höllenfahrt ausgespart, nämlich die spanische Redaktion. Sie zeigt neue Motivverbindungen, vielleicht vermag sie damit auch einen neuen Zugang zu eröffnen. Diese Redaktion findet sich im ‚Libro de Exemplos' des Clemente Sánchez, einer Kompilation aus dem 15. Jahrhundert, die vermutlich auf eine in Frankreich oder England entstandene Sammlung zurückgeht:[34]

Theodorich, der Gotenkönig, zerstörte fast ganz Italien, er brachte Boethius, Symmachus und den Papst Johannes zum Tode und ließ viele unschuldige Leute hinrichten. Da kam der Zorn Gottes über ihn. Wie St. Gregor berichtet, haben ihn Johannes und Symmachus in einen Vulkan gestürzt. Es wird sein Tod aber auch noch in anderer Weise erzählt: Theodorich lebte in Rom. Er pflegte den Wachen nachzustellen, und wenn er jemanden schlafend fand, befahl er ihn zu töten. Eines Nachts wachte ein gewisser Cariolo. Der König kam nach seiner Gewohnheit verkleidet zu ihm geschlichen und rief ihn an. Da Cariolo keine Antwort gab, sprach der König: „Du mußt sterben, Cariolo, denn ich fand dich schlafend." Dieser antwortete: „Ich schlafe nicht, sondern ich denke". Der König fragte: „Was dachtest du?" Und Cariolo antwortete: „Ich dachte, daß die Elster ebensoviel weiße wie schwarze Federn hat." Der König sagte: „Wenn das nicht wahr ist, mußt du sterben." Er fand aber, daß es sich so verhielt. Ein andermal rief er wieder diesen Cariolo an, und da er keine Antwort gab, sagte der König: „Du stirbst, Cariolo, denn du schläfst ganz gewiß." Aber Cariolo antwortete: „Ich schlafe nicht, sondern ich denke". Auf die Frage Theodorichs, was er denke, sagte er: „Ich dachte, daß der Fuchs ebensoviel Wirbel im Rücken hat wie im Schwanz". Und er fand, daß es sich so verhielt. Und ein drittes Mal rief der König des Nachts den Cariolo an, und da dieser nicht antwortete, befahl er ihn zu töten. Cariolo aber sagte, daß er nicht schliefe, sondern über schwarze und sehr traurige Dinge nachgedacht habe. Der König verlangte zu wissen, was dies für Dinge wären. Cariolo antwortete: „Ich dachte, und es ist wahrhaftig so, daß du ein Mann des Teufels bist, daß er dein Herr ist und dich heute noch zu sich holen wird. Wenn dies nicht wahr ist, so will ich sterben." Da ließ der König die Hinrichtung aufschieben. Noch an diesem Tage aber, als der König zur Unzeit sich im Bade befand, wurde er irr und begann mit lauter Stimme zu rufen: „Komm, Teufel, und hole mich!" Da erschien ein düsterer und finsterer Reiter auf einem schwarzen Roß, das Feuer aus Maul und Nüstern spie. Er sprach zum König: „Du hast mich gerufen, hier bin ich, komm, steig auf!" Wild, trunken und blind sprang der König sogleich aus dem Bad, stieg aus freiem Willen auf das Pferd und wurde auf diese Weise zur Hölle getragen, wo er ewig den Teufeln dienen muß.

Der ‚Libro de Exemplos' kennt also wie Otto von Freising beide Traditionen von Theodorichs Ende. Die Legende vom Sturz in den Vulkan schließt sich wieder an Gregor an. Der Höllenritt zeigt in der gewohnten Weise das Motiv des Bades, differiert hingegen in der Entführung etwas von den übrigen Versionen: der Teufel holt den König persönlich mit dem Dämonenroß ab, so daß das Jagdmotiv entfällt. Am eigentümlichsten aber ist die Erweiterung um einen ganz neuen Motivkomplex, um die sog. *Non dormio sed penso*-Episode.[35] Diese Episode ist als selbständiger Komplex auch außerhalb unserer Sage belegt. Hier ergibt sie den Ansatz zur Höllenfahrt, und wenn man Einblick in die Entstehung dieser Version der Theodorichsage gewinnen will, dürfte es also nicht fruchtlos sein, sich etwas näher mit der Geschichte dieser Episode zu befassen.

Die bekannteste Variante findet sich im ‚Dialogus Salomonis et Marcolfi':[36]

[32] W. GRIMM HS S. 465. Vgl. A. H. KRAPPE, Arch. f. d. Stud. d. n. Spr. 159, S. 161 ff. (KRAPPE hält das Motiv, daß die Meerfrau ihren Sohn zu sich holt, für keltisch, er weist auf Gottfried von Auxerre und Walter Map). Auch H. SCHNEIDER: Germ. Heldensage I, 1928, S. 280, PLASSMANN aaO, S. 183 und BENEDIKT aaO, S. 103 glauben an eine Rollenvertauschung im Chronicon.

[33] Nach A. H. KRAPPE, Le Moyen Age 38, S. 200 f. gehört auch das Motiv des Bades mit zur literarischen Konstruktion: die persische Sage von Jesdegerd berichtet, daß dieser König im Bade von einem aus dem Wasser steigenden Pferd erschlagen worden sei. Anderseits gibt es Varianten der Jovinianfabel, nach denen der König seine Kleider ablegt, um einen über einen Fluß schwimmenden Hirsch zu verfolgen, und auf diese Weise seine Herrschaft verliert. KRAPPE ist der Meinung, daß der christliche Verfasser der Sage von Theodorichs Höllenritt diese beiden Erzählungen bewußt kombiniert, sie in die allgemeine Vorstellung vom Jenseitsritt eingesetzt und schließlich das Ganze als Teufelssage aufgezogen habe. Mir scheint, eine solche Entstehungshypothese, auch wenn der kirchliche Verfasser die Jesdegerdsage und die einschlägigen Versionen der Jovinianfabel tatsächlich gekannt haben sollte, wenig überzeugend. Wer eine Geschichte zur Diffamierung Theodorichs erfinden will, bedient sich kaum einer so spitzfindigen Kombinatorik: man vergleiche die simple und wirkungsvolle Legende vom Sturz in den Vulkan!

[34] R. KÖHLER, Germ. 18, S. 147 ff. = Kl. Schr. II, S. 266 ff. Vgl. HS S. 475 f. Zum Libro de Exemplos: A. H. KRAPPE, Bulletin Hisp. 39; KRAPPE datiert das Werk zwischen 1400 und 1421.

[35] S. THOMPSON, Motif-Index J 2377.

[36] W. BENARY: Dialogus Salomonis et Marcolfi, 1914, c. IV, S. 26 f. und c. VI, S. 28. Dazu die dt. Fassungen: W. HARTMANN: Salomon und Markolf, Das Spruchgedicht, Verse 735 ff.; F. v. D. HAGEN: Narrenbuch, S. 241 ff., F. BOBERTAG: Narrenbuch,

König Salomon verlangt von Marcolf, daß er mit ihm wache. Wenn er dies nicht ebenso gut vermöge wie er selbst, so verliere er den Kopf. Schon nach kurzer Zeit beginnt Marcolf zu schnarchen, und Salomon fragt: „Schläfst du, Marcolf?" Marcolf antwortet: „Ich schlafe nicht, sondern ich denke", worauf der König wissen will, woran er gedacht habe. Marcolf: „Ich denke, daß der Hase ebensoviel Wirbelknochen im Schwanz wie im Rückgrat hat". Salomon will ihm das Leben schenken, wenn dies zutrifft. Nach einiger Zeit wiederholt sich das Gespräch. Die Replik auf den zweiten Anruf der Königs lautet: „Ich denke, daß die Elster ebensoviel schwarze wie weiße Federn hat." Nach derselben Formel schließen sich dann eine Reihe weiterer Dialoge an: Marcolf behauptet, daß es nichts Helleres gäbe als den Tag, daß man einer Frau nichts anvertrauen könne und daß die Natur stärker sei als die Erziehung. Marcolf ist später imstande, alle seine Behauptungen zu beweisen und so seinen Kopf zu retten.

Wenn man diese Fassung der Episode mit jener des ‚Libro' vergleicht, so zeigt sich zwar, daß das nächtliche Gespräch in der gleichen formelhaften Weise abläuft, daß aber, was die Gesamtstruktur betrifft, bedeutsame Unterschiede bestehen: im ‚Libro' handelt es sich um drei Gespräche im Rahmen einer Wachtinspektion, deren letztes zur Peripetie der Erzählung führt. Demgegenüber hat der ‚Dialogus' ein gemeinsames Wachen der Gesprächspartner, bei dem die *Non dormio sed penso*-Formel zur Aufreihung einer ganzen Serie von Weisheiten benützt wird, ohne daß es zu einer abschließenden Wendung oder Pointe käme. Die beiden ersten Repliken Cariolos finden sich auch unter denen Marcolfs, nur, daß bei diesem an der Stelle des Fuchses ein Hase erscheint – es versteht sich von selbst, daß der Hase mit seinem Stummelschwanz eine unsinnige Variante darstellt und der ‚Libro' hier die bessere, ursprünglichere Lesart bietet. Die übrigen Behauptungen Marcolfs unterscheiden sich in ihrem Charakter grundsätzlich von den beiden ersten: diese sind „naturwissenschaftlicher" Art, während jene allgemeine Lebensweisheiten bringen, deren Wahrheit dann auch nicht durch den Augenschein, sondern durch von Marcolf inszenierte Beispiele bewiesen wird. Es schließen sich also kleine anekdotische Szenen an: Marcolf richtet es z. B. so ein, daß Salomon nachts über eine Schüssel voll Milch stolpert, und beweist damit, daß der Tag heller ist als die Milch usw. Alle diese Lebensweisheiten und die dazugehörigen Szenen haben als selbständige Episoden ihre Geschichte und sind ganz willkürlich in den Rahmen der Nachtwache gestellt worden.[37]

Verse 791 ff.; ferner die dt. Prosafassung des 15. Jahrh., die die lat. Version getreu wiedergibt. Vgl. auch Köhler, Germ. 18, S. 150 f.

[37] Zu diesen Episoden und ihrer Geschichte vgl. G. L. Biagioni: Marcolf und Bertoldo und ihre Beziehungen, 1930, S. 59 ff.

Es gibt zur *Non dormio sed penso*-Episode im Abendland noch eine dritte Variante, es handelt sich um eine Sage aus dem Wallis:[38]

„Es war einmal auf der Burg von Conthey ein grimmer Twingherr, genannt der Cantovert. Er drückte das Volk gar sehr und verachtete es. Dieses war deshalb auch unzufrieden, und der Herr traute ihm nicht. Die Leute von Hérémence mußten deshalb die Wachen halten und dreimal in der Nacht ablösen. Der Cantovert hatte viel Ängsten und schlaflose Nächte, und dann ging er aus dem Schlafgemach in die anstoßende große Stube, wo die abgetretenen Schildwachen sich aufhielten. Auf und ab spazierend richtete er allerlei Fragen an die Mannen. Einstmals frug er einen: ‚Du schläfst?' – ‚Nein, ich denke an etwas'. – ‚An was denkst du?' – ‚Ich sinne, daß der Fuchs ebensoviel Knöchlein am Schwanz hat als am Rückgrat." – Der Zwingherr ließ einen Fuchs töten und untersuchen und sah, daß der Mann recht hatte. In der folgenden Nacht frug er wieder einen andern Wachtmann: ‚Du schläfst?' – ‚Nein, ich denke an etwas.' – ‚Über was sinnest du?' – ‚Ich sinne, daß die Elster ebensoviel weiße Federn hat als schwarze.' – Auch diese Antwort erwahrte sich. In der dritten Nacht frug der Cantovert den dritten Wachtmann: ‚Du schläfst?' – ‚Nein, ich denke an etwas.' – ‚Über was sinnest du? – ‚Ich sinne, daß es ebensoviel weiße als gelbe Sternlein am Himmel hat.' – Der Schloßherr eilt ans Fenster und will die Sternlein zählen; da trifft ihn ein Pfeil mitten in den Kopf, abgeschossen von der Schildwache am Burgtor. Das Volk von Conthey war von seinem Tyrannen befreit und gab zum Dank den Leuten von Hérémence, den Befreiern, viele Stücklein Weinberg, gelegen zunächst und östlich vom Schlosse."[39]

Die Sage von Conthey zeigt wie die Fassung des ‚Libro' drei Fragen und Antworten. Zwei der Repliken betreffen in der bekannten Weise die Wirbelknochen des Fuchses und die Farben der Elster; die dritte führt zum Tod des Tyrannen. Dagegen findet sich wie im Dialogus – freilich in sehr verschiedener Weise – das Motiv des gemeinsamen Wachens: die Gesprächspartner sind hier Schildwachen. Das scheint darauf hinzudeuten, daß

[38] R. Ritz, Jahrbuch des Schweizer Alpenclub 16, S. 131 ff. Von hier hat J. Bächtold, Neue Zürcher Zeitung, 26. Aug. ff. 1883 = Kl. Schr., 1899, S. 292 f., die Sage wohl übernommen. Die Quelle von Ritz zu finden, ist mir nicht gelungen.

[39] Conthey liegt westlich von Sitten nahe der Morge, der jahrhundertelang umstrittenen Grenze zwischen dem savoyischen Unterwallis und dem bischöflichen Oberwallis. Hérémence, auf der andern Talseite, stand unter der Kastlanei von Conthey. Conthey besaß zwei Burgen, sie wurden in den Jahren 1376 und 1476 von den Oberwallisern zerstört. Der Burgherr von 1376 war der übel beleumdete Anton vom Thurn. Er wurde aber nicht getötet, sondern konnte entfliehen. Vgl. P. S. Furrer: Geschichte, Statistik und Urkunden-Sammlung über Wallis, 1850, S. 130 u. S. 141. – Der Name *Cantovert* dürfte aus *Comte Vert* entstellt sein, dem Beinamen des Grafen Amadeus VI von Savoyen (1334–1383). Amadeus VI war zweimal mit einem Heer im Wallis, beide Male wurden die Walliser besiegt. Die zweite Niederlage fällt ins Jahr 1353. Das ist geraume Zeit vor der ersten Zerstörung der Burgen von Conthey. Aber es ist verständlich, daß die Sage den siegreichen Grafen von 1353 zum besiegten Burgvogt von 1376 gemacht hat. – Für die Identifizierung des Cantovert und andere Hinweise zur Sage von Conthey bin ich den Herren Dr. Anton Gattlen, Sitten, und Dr. Josef Guntern, Brig, zu Dank verpflichtet.

ursprünglich doch eine Wachtinspektion zugrunde liegt und die Wachstube als Ort der Gespräche und die Dreizahl der Partner sekundär sind. All dies stellt die Walliser Version näher zum ‚Libro' als zum ‚Dialogus' und schließt es aus, daß sie ein unabhängiger Ableger der Salomonsage sein kann.[40] Da es aber anderseits auch nicht gerade wahrscheinlich ist, daß die spanische Theodorichsage, für die wir im ‚Libro' das einzige Zeugnis haben, ins Wallis gelangt und dort zu einer Lokalsage umgebildet worden ist, müssen die Walliser und die spanische Fassung der *Non dormio sed penso*-Episode über eine Vorstufe zusammenhängen. Diese Vorstufe enthielt vermutlich die Wachtinspektion mit drei Fragen und Antworten; unter den letzteren sind zwei ihrem Inhalt nach gesichert, von der dritten läßt sich nur sagen, daß sie zur entscheidenden Peripetie, vermutlich zum Tod des Fragenden führte: der ‚Libro' hat sie zur Ankündigung der Höllenfahrt umgestaltet, aber auch die gleiche Zahl der weißen und gelben Sterne in der Walliser Sage dürfte kaum das ursprüngliche Motiv darstellen, denn so absurd die Behauptungen der ersten beiden Repliken zum Fuchs und zur Elster auch sein mögen, sie besitzen doch eine gewisse „anschauliche Logik" – sie haben sich übrigens auch unabhängig von unserer Episode verbreitet.[41] Dem gegenüber wirkt die Aussage über die Zahl der weißen und gelben Sterne bemüht – ich bin ihr auch sonst nirgendwo begegnet. Man darf vermuten, daß sie mit dem Motiv des Pfeilschusses zusammengehört, hat sie es doch wohl in der Vorstufe der Walliser Version dem befragten Posten ermöglicht, dem emporschauenden Herrn gegenüber zum Schuß zu kommen.[42] Es wird damit die Peripetie der

---

[40] Die Gespräche zwischen Salomon und Marcolf erscheinen zwar auch unter den Walliser Sagen – der Held heißt hier Makolbus –: J. Jegerlehner: Sagen und Märchen aus dem Oberwallis, 1913, Nr. 146, S. 127; Nr. 161, S. 231; ders.: Am Herdfeuer der Sennen, 1929, S. 60 ff. Es fehlen hier die Motive von den Wirbelknochen des Fuchses und der Farbe der Elsterfedern. Irgendeine direkte Berüheurng mit der Sage von Conthey vermag ich nicht zu erkennen. Anders etwa die Sage von Schloß Rachenstein in Appenzell, die sich deutlich als Ableger der Salomonsage gibt: neben der charakteristischen Rätselantwort auf die Frage, was Vater und Mutter tun, und dem Motiv der durch einen Hasen oder eine Katze abgelenkten Hunde erscheint hier auch das Elstermotiv: Th. Vernaleken: Alpensagen, 1858, Nr. 233, S. 321 ff. und die Dialektfassung bei Firmenich: Völkerstimmen II, 1846, S. 658 f.

[41] Vgl. Anm. 40; R. Köhler, Germ. 18, S. 151.

[42] Mehr der Kuriosität halber sei darauf hingewiesen, daß der Pfeilschuß in die Stirne auch in der Dietrichsage erscheint – eine Beziehung zur Sage von Conthey ist kaum denkbar –, und zwar bei Simon Kéza, Chronicon Hungarorum I, 11 f., HS S. 182: Dietrich wird von einem Pfeil in die Stirne getroffen, er stirbt aber nicht daran. Deshalb wird er von den Ungarn der „Unsterbliche" oder der „Heilige" genannt. Dies wiederholt Nic. Olahus, Vita Attilae, HS S. 343. S. ferner M. G. Kovachich, Sammlung kleiner noch ungedruckter Stücke ... S. 8. Vgl. J. Grimm, Dt. Myth. S. 309. Benedikt aaO, S. 103 weist auf eine eigentümliche historische Parallele bei Prokop, Go-

Walliser Variante, was ihre Ursprünglichkeit betrifft, als Ganze sehr fragwürdig.

Es scheint, daß die eigentliche dritte Replik, die hinter den Abwandlungen im ‚Libro' und in der Sage von Conthey stehen mag, für uns nicht mehr faßbar ist. Es hat sich nun aber gerade in dieser dritten Replik die *Non dormio sed penso*-Episode mit der Höllenfahrt des Theodorich verklammert, und so vermöchte sie vielleicht Auskunft darüber zu geben, weshalb und in welcher Weise es zu dieser eigentümlichen Kontamination gekommen ist, jedenfalls muß sie ins Zentrum der Entstehungsgeschichte der ‚Libro'-Fassung führen. Oder hat es diese fragliche Replik im gemeinsamen Ansatz gar nicht gegeben und haben wir entsprechend dem ‚Dialogus' doch von einer Gesprächsserie ohne eigentliche Peripetie auszugehen? Von den drei europäischen Varianten der *Non dormio sed penso*-Episode aus läßt sich die Frage nicht beantworten, wir müssen uns also den orientalischen Fassungen zuwenden: die Version, die der spanischen Fassung am nächsten steht, findet sich im ‚Kanjur' unter den Erzählungen von König Pradyota:[43]

Pradyota erkrankte durch Ungleichheit der Säfte an Schlaflosigkeit. Er weigerte sich aber, die von den Ärzten dagegen verordneten Öle einzunehmen, ja er drohte, jedem, der das Wort Öl auch nur ausspreche, den Kopf abschlagen zu lassen. Da er also nicht schlafen konnte, vergnügte er sich in der ersten Nachtwache mit seinen Frauen, in der zweiten hielt er Schau seiner Elefanten und Pferde, in der dritten machte er die Runde bei den Schildwachen. Wer von diesen beim ersten oder beim zweiten Anruf nicht Antwort gab, dem verzieh er, wer aber auch beim dritten schwieg, dem ließ er den Kopf abschlagen. Deshalb pflegte man ihn Caṇḍa-Pradyota, den jähzornigen Pradyota, zu nennen.

Einmal sprach er zu seinen Frauen: „Weshalb haltet Ihr nicht Wache, wie ich es tue?" Die Frauen antworteten: „O König, auch wir werden Wache halten". Nach einiger Zeit aber konnten sie nicht mehr, und der König versuchte es mit den Prinzen. Doch auch diese versagten, und dasselbe wiederholte sich mit den Ministern und Kriegern, so daß die Aufgabe schließlich an den Stadt- und Landbewohnern hängen blieb. Da sich diese nun beim Wachen abwechselten, kam nach einiger Zeit die Reihe auch an den Sohn eines Spezereihändlers. Der fürchtete aber den Zorn des Königs so sehr, daß er einen gewissen Gandharer mietete, damit er an seiner Stelle die Wache übernehme. Der Gandharer setzte den Hofleuten für einen Teil seines Lohnes Essen und Trinken vor und bat sie als Gegenleistung ihn zu wecken, wenn er einschlafen sollte. Als der König sich in der ersten Nachtwache mit seinen Frauen vergnügt, in der zweiten die Elefanten und Pferde beschaut hatte und in der dritten sich aufmachte, die Schildwachen zu prüfen, da weckten die Hofleute den Gandharer, der fest eingeschlafen war. Der König

---

tenkrieg II, 2, wo davon die Rede ist, daß Arzes, von einem Pfeil in den Kopf getroffen, unbekümmert weiterkämpft.

[43] A. Schiefner: Mahākātjājana [Mém. de l'Acad. Imperiale des Sciences de St. Pétersbourg, VIIe sér., t. XXII, No. 7], 1875, S. 1 ff. Zuerst von A. Wesselofsky, Russ. Rev. 8., S. 387 ff. zum Dialogus und zum Libro gestellt.

kam und fragte: „Wer hält Wache?" Der Gandharer aber dachte: „Wenn ich gleich beim ersten Male antworte und später keine Antwort gebe, wird mir der König sicher den Kopf abschlagen lassen". Also schwieg er, und auch beim zweiten Anruf gab er keine Antwort. Als aber der König dann zum dritten Mal rief: „Wer hält Wache?", da sagte er: „Ich, der Gandharer". Da fragte der König: „O Gandharer, was denkst du?" Der Gandharer, der verständig war und die Erzählungen der Welt kannte, antwortete: „Ich denke das, was die Welt denkt". Der König fragte weiter: „O Gandharer, welcher Art ist das, was die Welt denkt?" – „O König, daß eine lebende Eule, die befiedert ist, und eine gerupfte gleich schwer sind, gilt für sehr wunderbar". – „O Gandharer, wäre es möglich?" – „O König, ich werde es dir beweisen". – „Gut, o Gandharer". Der Gandharer brachte eine Eule, wog sie befiedert vor den Augen des Königs, und als er sie darauf gerupft wog, war sie ebenso schwer. Der König fragte: „O Gandharer, woher kommt dies?", und der entgegnete: „O König, es verhält sich so, weil die Federn Luft enthalten". Da sprach der König: „O Gandharer, du bist ein gescheiter Mensch". – „O König, es ist deine Gnade". Der König erwiderte nichts. Am Morgen verließ der Gandharer mit gesalbtem Haupt den königlichen Palast. An wen aber immer von nun an im Lande die Reihe zum Wachen kam, der mietete sich den Gandharer.

Auf diese Weise kommt es zwischen ihm und dem König zu zwölf Gesprächen, die alle in der formelhaften Weise der ersten Unterhaltung ablaufen: der König fragt, wer Wache halte, der Gandharer meldet sich beim dritten Anruf und bringt dann auf die weitere Frage, was er denke, jeweils eine Behauptung in der Art der ersten vor und beweist sie hinterher durch das Experiment. In der zwölften Nacht aber finden die Gespräche ein Ende, und zwar dadurch, daß der König eine weitere Frage anschließt: „O Gandharer, da du alles weißt, so sage mir, was ist der Grund meiner Schlaflosigkeit?" Dieser antwortete: „O König, ich werde es sagen, wenn du mir Straflosigkeit zusicherst". – „O Gandharer, sprich! Ich sichre dir Straflosigkeit zu". – „O König, du bist aus einer Sünde entstanden". – „O Gandharer, wie kannst du so etwas Unverschämtes sagen!" – „O König, ich werde es dir beweisen, daß ich nichts Unverschämtes gesagt habe". – „Gut, o Gandharer". Der Gandharer grub eine Grube, füllte dieselbe mit trockenem Kuhmist, bereitete ein Lager und sprach dann zum König: „O König, lege dich auf diesem Lager schlafen". Der König legte sich auf das Lager nieder und schlief sogleich ein. Da sah der König, daß der Gandharer recht gehabt hatte. Er eilte zu seiner Mutter und fragte sie, wer ihn gezeugt habe, und sie gestand ihm schließlich, daß er aus einem Ehebruch hervorgegangen sei. Pradyota beschenkte darauf den Gandharer und schickte ihn außer Landes.

Unter den zwölf Behauptungen des Gandharers sind zwei von besonderem Interesse, nämlich die vierte: „O König, der Schwarzkopfaffe hat einen Schwanz, der ebenso lang ist wie sein Körper", und die fünfte: „O König, wieviel des Rebhuhns Flügel scheckig ist, ebenso viel ist er auch nicht scheckig." Es kann nicht zweifelhaft sein, daß wir hierin Varianten zu den abendländischen Motiven von den Wirbelknochen des Fuchses und den Farben der Elsterfedern vor uns haben. Wir wissen nun zwar nicht, welche Tiere die indische Vorlage des ‚Kanjur' aufwies, aber man darf wohl sagen, daß es kaum der Fuchs und die Elster gewesen sein können, denn diese

spielen in der indischen Erzählliteratur so gut wie keine Rolle. Wenn aber Fuchs und Elster sekundär sind, so bedeutet dies, daß die drei abendländischen Varianten nicht unabhängig von einander auf einen indischen Prototyp zurückgehen können, sondern entweder unmittelbar oder in einer Vorstufe von einander abhängen, d. h. im äußersten Fall auf jene Redaktion zurückgehen, die an die Stelle der indischen Tiere den Fuchs und die Elster gesetzt hat.

Die Fassung des ‚Kanjur' sichert uns in einer allgemeinen Form zwei Repliken des indischen Prototyps der *Non dormio sed penso*-Episode: die eine betraf die gleiche Länge von Körper und Schwanz bei einem bestimmten Tier, die andere die Federn eines Vogels, die zu gleichen Teilen hell- und dunkelfarbig sein sollen. Von den übrigen Behauptungen des Gandharers hat keine eine Entsprechung in den abendländischen Varianten. Damit bleibt auch die Zahl der Repliken des indischen Prototyps offen.[44] Was die Schlußpointe anbelangt, so gehen die vergleichbaren europäischen Fassungen und die Version des ‚Kanjur' völlig auseinander: in der Sage von Conthey und im ‚Libro' führt die Episode zum Tod des Fragenden, wobei die ursprüngliche Form ungewiß bleibt, am Ende der tibetischen Gesprächsserie wird die uneheliche Zeugung Pradyotas als Ursache seiner Schlaflosigkeit aufgedeckt. Von einer Schlaflosigkeit des Königs ist weder im ‚Libro' noch im ‚Dialogus'

[44] Als sicher darf gelten, daß die Zwölfzahl der Gespräche nicht ursprünglich ist. Es hat den Redaktor offensichtlich Mühe gekostet, die Zahl zu erreichen; einzelne Behauptungen finden sich in mehreren Abwandlungen: Das Motiv des gleichen Gewichtes (befiederte und gerupfte Eule, 1. Replik) wiederholt sich im Bezug auf mit dem Hammer geschlagenes und nicht geschlagenes Muñja-Gras (3. Replik); das unterschiedliche Gewicht eines toten und eines lebenden Menschen mag ebenfalls hierher gehören (9. Replik). Die Ansicht, daß ein Topf voll Wasser in einen Topf voll Sand geht (6. Replik), wird abgewandelt im Hinblick auf Salz und Wasser (7. Replik), und wenn gesagt wird, daß eine Handvoll Mehl in einer Handvoll Wasser das Gewicht des Wassers nicht verändere (8. Replik), so ist dies vermutlich eine weitere Spielform dieses Themas. Als Variation im Gegensatz darf man vielleicht die Behauptung hinzufügen, daß, wenn man eine Grube grabe, die ausgehobene Erde nicht wieder in die Grube hineingehe (10. Replik). Damit reduzieren sich sieben der Gesprächsthemen auf zwei oder drei. Einmalig sind die Behauptungen über den Schwarzkopfaffen und die Rebhuhnflügel, ferner die Ansicht, daß die Brachvögel, wenn man ihnen eine Mischung von Milch und Wasser vorsetze, nur die Milch tränken, das Wasser aber zurückließen (2. Replik). Schließlich entsprechen sich wiederum die Aussagen der letzten beiden Nachtwachen, sie fallen jedoch völlig aus dem Rahmen und dürfen wohl vernachlässigt werden; es handelt sich eher um Rätsel: „O König, der Weber webt Tag und Nacht ein Gewand und weiß nicht, wohin es geht" (es wird zu Erde) und: „O König, ein Töpfer macht Tag und Nacht ein Gefäß, man weiß nicht wohin es geht" (dieselbe Antwort). Wir kommen also etwa auf ein halbes Dutzend Repliken. Diese Zahl deckt sich ungefähr mit der der Rōhakagespräche, s. unten. Die Aussage über die uneheliche Zeugung des Königs erscheint aber im Kanjur als zusätzliche Behauptung zum letzten Gespräch.

ausdrücklich die Rede, ja Salomon geht nach der Unterhaltung zu Bett! In der Walliser Sage wird erwähnt, daß der Cantovert vor Sorgen nicht schlafen könne, aber das Motiv mag hier sekundär sein.

Gehen wir vom Inhalt der Gespräche zur Gesprächssituation und ihren Figuren über, so steht im Westen wie im ‚Kanjur' ein kluger Mann einem Herrscher gegenüber, der als tyrannisch, zornig oder zumindest bösartig beschrieben wird. Dieser Herrscher verlangt von seinem Partner, daß er wach bleibe, und droht ihn zu töten, wenn er einschlafe. In diesem Punkt weicht nur die Walliser Sage ab, der Besuch des Vogtes in der Wachstube weist aber wohl, wie gesagt, auch hier auf die ältere Form der Wachtinspektion. Es gehört zur Pointe der Episode, daß der Mann, der wachen muß, einschläft, denn er soll sich ja durch das *Non dormio sed penso* aus der Schlinge ziehen. So verhält es sich im ‚Dialogus', während im ‚Libro' das Motiv wohl impliziert ist. Auch der Gandharer schläft ein, er läßt sich aber von den Hofleuten rechtzeitig wecken. Obschon er also wach ist, wie der König erscheint, antwortet er unter einer sinnlosen Motivation erst auf den dritten Anruf. So fragt dann Pradyota hier auch nicht: „Schläfst du?" sondern: „Wer hält Wache?", wodurch das charakteristische „Ich schlafe nicht, ich denke" ausfällt und der König darauf ganz unvermittelt fragen muß: „Was denkst du?" Es kann nicht zweifelhaft sein, daß wir es hier mit einer Entstellung zu tun haben.

Lassen sich die verschiedenen Versionen in allen diesen Punkten zur Gesprächssituation gegeneinander korrigieren, so wird die Sachlage verwirrend, wenn man nach der ursprünglichen Form der Wache fragt. Im ‚Libro' prüft Theodorich seine Schildwachen in der Stadt, und die Sage von Conthey setzt eine solche Wachtinspektion vermutlich ebenfalls voraus. Salomon und Marcolf unternehmen eine Art Wettwachen. Im ‚Kanjur' ist zunächst davon die Rede, daß Pradyota die Schildwachen inspiziert, dann aber verlangt er von seinen Frauen, Prinzen, Ministern, Kriegern und schließlich von den Stadt- und Landbewohnern, daß sie mit ihm wachen. Wenn dann jedoch der Gandharer für letztere diese Aufgabe übernimmt, so scheint er doch wieder als Wachtposten zu fungieren. Man wird auf Grund dieser Unentschiedenheit zunächst vermuten, daß in Indien zwei Varianten der Nachtwache nebeneinander bestanden haben, von denen die eine, die Wachtinspektion, sich im ‚Libro' und in der Vorstufe der Walliser Sage niedergeschlagen hat, die andere aber, das gemeinsame Wachen, im ‚Dialogus' auf uns gekommen ist, während der ‚Kanjur' beides, nicht sehr geschickt, zu kombinieren versuchte. Aber diese Hypothese scheitert an der gemeinsamen Zwischenstufe für die abendländischen Varianten, es sei denn man wolle annehmen, daß diese Zwischenstufe dieselbe Unentschiedenheit wie der ‚Kanjur' zeigte und die abhängigen Fassungen dann einmal in der einen und einmal in der andern Richtung Eindeutigkeit geschaffen hätten. Da es aber sehr unwahrscheinlich ist, daß sich eine Version mit einem solchen inneren Widerspruch über eine längere Zeit hinweg hätte tradieren können, ohne daß er aufgelöst worden wäre – außer man denke an schriftliche Überlieferung –, so bleibt nur die Möglichkeit, daß sich unabhängig voneinander im Westen wie im Osten entweder aus der Wachtinspektion das gemeinsame Wachen oder aber aus dem gemeinsamen Wachen die Wachtinspektion als Variante entwickelt hat. Eine Analyse der ‚Kanjur'-Version dürfte es erlauben, die Frage zu klären und damit zu einer Entscheidung über das Verhältnis der beiden europäischen Traditionszweige zu einander zu kommen:

Die Erzählung von König Pradyota läßt sich in vier Motivkomplexe auseinanderlegen: 1) Ein König inspiziert seine Wachen; wen er schlafend findet, den tötet er. Dieser Komplex stellt sich zum Beinamen „der Zornige" und ist damit vielleicht im Zusammenhang mit Pradyota älter als der Rest der Erzählung. 2) Ein König leidet an Schlaflosigkeit, er läßt sich des Nachts unterhalten – ein Motiv, das weit verbreitet ist.[45] 3) Die *Non dormio sed penso*-Formel mit den dazugehörigen Weisheiten und 4) die Entdeckung der unehelichen Zeugung des Königs.

Die Kombination von 3) und 4) ist außerhalb der ‚Kanjur'-Erzählung zustande gekommen. Sie findet sich ohne die Komplexe 1) und 2) in den Geschichten vom Klugen Knaben Rōhaka. Ich folge der Fassung in Rājaśekharas ‚Antarakathāsaṃgraha'; die Versionen in Ratnasundaras ‚Kathākallōla' und Jñānasāgaras ‚Ratnacūḍakathā' zeigen aber nur unwesentliche Abweichungen:[46]

König Vikramāditya hat einen Knaben, Rōhaka, zu sich genommen. Dieser soll zu seinen Füßen wachen. Nach einiger Zeit folgt dann die bekannte Frage des Königs: „Schläfst du?" Rōhakas Antwort entspricht der in den Parallelen: „Herr, ich wache und denke". Darauf der König: „Was denkst du?" In der ersten Nachtwache denkt Rōhaka, wie groß der Stiel und

[45] Vgl. W. Hertz: Spielmannsbuch, 1905, S. 393.

[46] Das Antarakathāsaṃgraha des Rājašekhara ist eine Kompilation aus dem 14. Jahrhundert; wie er selbst sagt, beruht aber die Rōhakaerzählung auf Malayagiris Nandīsūtra-Kommentar von der Mitte des 12. Jahrhunderts. Text und Übersetzung der Fassung des Rājaśekhara bei F. L. Pullè: Studi editi dalla Università di Padova III, 1888. Die Nachtwache Rōhōs in Ratnasundaras Kathākallōla (Mitte 16. Jahrh.) bei J. Hertel: Das Pañcatantra, 1914, S. 196 f. Die Ratnacūḍakathā des Jñānasāgara übers. v. J. Hertel im 7. Bd. der Indischen Erzähler, S. 137.

wie groß die Fläche der Feigenblätter sei. Bei Rājaśekhara scheint die Frage wie dann auch die Antwort nicht ganz in Ordnung zu sein. Bei Ratnasundara hingegen geht es eindeutig um die Länge von Blatt und Stiel, und die Lösung folgt dem üblichen Schema: „Beide sind gleich lang". In der zweiten Nachtwache überlegt sich Rōhaka, weshalb der Ziegenkot rund ist: es sind die Winde im Bauch der Ziege, die ihn rund drehen. Die Replik der dritten Nachtwache bringt ein bekanntes Motiv: „Ich überlege, ob beim Tier *khādahilā* der Schwanz oder der Leib länger ist". Beide sind natürlich gleich lang. Hertel übersetzt nach dem ‚Kathākallōla' hier mit „Eichhörnchen".[47] Merkwürdig ist das Gespräch der vierten Nachtwache. Diesmal ist Rōhaka nämlich eingeschlafen und der König muß ihn mit einem Stock wecken. Trotzdem antwortet der Knabe, er wache und denke, und zwar denkt er darüber nach, wieviele Väter der König habe: es sind im ganzen fünf, Kubera, der Gott des Reichtums, wie an der Freigebigkeit des Königs zu erkennen sei, ein Caṇḍāla, die Ursache für den Zorn des Königs gegenüber seinen Feinden, ein Wäscher, weil der König den Leuten, die gegen die Gesetze verstoßen, die Kleider nehme, ein Skorpion, weil er ihn, Rōhaka, mit dem Stock „gestochen" habe, und der Vorgänger auf dem Thron, denn er regiere nach Gesetz und Recht. Der Beweis ist dann ebenso spitzfindig wie die Begründung: die Mutter des Königs ist nämlich am Tage seiner Empfängnis allen diesen „Vätern" begegnet. Es ist nicht zu verkennen, daß hinter dieser vierten Replik das Motiv der unehelichen Zeugung steht, das hier in einer phantastischen Weise abgewandelt worden ist.

Die Rōhakageschichten gehören zum Erzähltypus des Klugen Knaben.[48] So hat denn Rōhaka, bevor er vom König aufgenommen wird, eine Reihe jener unmöglich scheinenden Aufgaben zu lösen, die für diesen Typus charakteristisch sind. Die *Non dormio sed penso*-Episode ist diesem Zusammenhang ursprünglich fremd. Das zeigt sich schon darin, daß sie nicht ganz zum „Charakter" des Helden passen will, der sonst mit großer Überlegenheit alle Schwierigkeiten meistert. Es ist also nicht verwunderlich, daß der Kern der Episode, das Versagen des Helden und das schlaue Sich-Herausreden, sich z. T. aufgelöst hat. Wenn die Episode aber einerseits in der Verbindung mit diesem Typus an erzählerischer Wirksamkeit verlieren mußte, so hat sie anderseits dabei auch etwas Entscheidendes gewonnen, nämlich

[47] Pullè läßt *khādahilā* unübersetzt, auch J. Hertel, *Das Pañcatantra* aaO, scheint nicht zu wissen, um was für ein Tier es sich dabei handeln könnte. Von den sechs Hss., die Pullè anführt, geben vier *khādahilā*, zwei *ṣāḍahila*.

[48] Vgl. J. de Vries, FFC 73, und A. Wesselski: Der Knabenkönig und das Kluge Mädchen, 1929.

ihre eigentümliche Schlußreplik, die Enthüllung der ehebrecherischen Zeugung des Königs: es handelt sich um eine der Scharfsinnsproben des Klugen Knaben.[49] Gehört aber die *Non dormio sed penso*-Episode nicht ursprünglich zum Erzählkreis des Klugen Knaben, wie erscheint sie dann unabhängig von diesem? Hier sind die Belege leider nicht von der wünschenswerten Klarheit, aber es ist möglich, daß die Formel letztlich aus einer Tierfabel stammt. Es geht bei dieser Fabel um einen Wachwettkampf zwischen einem schwachen, aber schlauen und einem starken, aber dummen Tier (oder anderer, entsprechender Figuren), wobei das schlaue Tier zunächst mehrere Male einschläft, sich aber immer mit der *Non dormio sed penso*-Formel herausredet, während das dumme, wie ihm schließlich die Augen zufallen, sich dieser List nicht zu bedienen weiß und die Wette verliert. Wenn sich auch die Frage nicht mit Sicherheit beantworten läßt, ob tatsächlich eine Tierfabel im Ursprung unserer Episode steht oder ob diese nicht wiederum einen Ausläufer einer höheren Form darstellt, so darf doch wohl angenommen werden, daß eine selbständige Erzählung von einem Wachwettkampf auf der Grundlage unserer Formel den Ausgangspunkt bildet.[50]

Der Entwicklungsgang bis zur Fassung des ‚Kanjur' wird damit in groben

[49] S. Thompson, Motif-Index J 1661. 1. 2; Tawney-Penzer: Kathā Sarit Sāgara IX, S. 82 n¹.

[50] Die Varianten: J. de Vries: Volksverhalen uit Oost-Indie, 1925, I, S. 222 f. u. S. 328 ff. mit Hinweisen (I, S. 377 und II, 1928, S. 400) auf eine Reihe von Parallelen aus Indonesien. Dazu eine Version aus Sansibar: E. Steere: Swahili Tales, 1889, S. 323 ff., und eine russische Variante: W. R. S. Ralston: Russian Folk-Tales, 1873, S. 371 f.

Schließlich ist noch ein Schwank zu erwähnen, der auch mit der *Non dormio sed penso*-Formel arbeitet. Es dürfte sich dabei aber um einen relativ jungen Ausläufer unseres Komplexes handeln. Der Inhalt ist kurz folgender: Ein Herr übernachtet mit seinem Diener in einer Gegend, die voll von Räubern ist. Der Diener soll die Pferde bewachen, während der Herr schläft. Dreimal ruft der Herr den eingeschlafenen Wächter in der Nacht an, und dieser redet sich jedesmal mit der bekannten Formel heraus. Die ersten beiden „Weisheiten" des Dieners variieren in den verschiedenen Versionen, aber sie bewegen sich in den bekannten Bahnen; das dritte „Nachdenken" aber betrifft dann immer die Tatsache, daß die Pferde inzwischen gestohlen worden sind („Ich denke darüber nach, wer nun das Sattelzeug tragen soll" und dergl.). Von diesem Schwank sind m. W. drei Varianten bekannt: 1. Radloff: Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens 6, 198–202. Cosquin, Rom. 40, S. 517 ff. hat diese Erzählung zuerst zum Libro, zum Dialogus und zur Kanjurfassung gestellt. Die 2. und die 3. Variante hat Th. Zachariae, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. 30/32, S. 49 ff., beigebracht: 2. Gladwin, Persian Moonshee II, Nr. 60, S. 24 (auch in Rosens Elementa Persica), übers. v. J. Hertel, Zweiundzwanzig Anekdoten und Schwänke aus dem modernen Indien, 1922 (Ind. Erzähler Bd. 9) Nr. 55, S. 59 f., und 3. Kathāmañjarī Nr. 55, in: Companion Reader to Arden's Progressive Tamil Grammar, 1893, Nr. 20, S. 103. – Schließlich erscheint die Erzählung bei M. Buber als chassidisches Gleichnis: Gog und Magog, Fischerbücherei 1957, S. 197.

Umrissen deutlich: Die *Non dormio sed penso*-Episode ist in die Erzählung vom Klugen Knaben aufgenommen worden. Der ursprüngliche Wachwettkampf bedurfte keiner pointierten Schlußreplik, da es nur darum ging, den Gegner so lange zu täuschen, bis er selber einschlief. In der Erzählung vom Klugen Knaben war der Wachwettkampf nicht mehr in diesem Sinne zu verwenden – immerhin ist bemerkenswert, daß der ‚Dialogus' noch eine Spur des Wettkampfmotivs erhalten hat –, die Nachtwache verlangte nach einer neuen Pointe. Man fand sie in der Scharfsinnsprobe zur unehelichen Zeugung des Königs. In dieser neuen Form wurde die Episode dann mit dem Komplex vom König, der nicht schlafen kann, verknüpft, wobei die uneheliche Zeugung nicht gerade einsichtig zur Ursache der Schlaflosigkeit gemacht wurde. Der Kluge Knabe tritt dabei als letzte Figur in die Reihe jener Leute, die den König nachts zu unterhalten haben. Von dieser Stufe aus kam schließlich die Verbindung mit Pradyota zustande, dem Jähzorn nachgesagt wurde und von dem die Sage ging, daß er Wachen, die er auf dem Posten schlafend fand, töten ließ. Die Schlaflosigkeit konnte dann auch zur Motivation dieser nächtlichen Wachtinspektion werden, der Kluge Knabe blieb dabei zwar im Ansatz in seiner alten Position stehen, er wurde aber zugleich auch mit dem Wachtposten identifiziert, wodurch es zu der eigentümlichen Verwirrung in der Version des ‚Kanjur' kam.

Die These, daß die erweiterte *Non dormio sed penso*-Episode erst in ihrem letzten Stadium mit Pradyota verbunden worden ist, stimmt zu dem Bild, das sich aus den Varianten zum tibetischen Pradyotakomplex gewinnen läßt. Die Erzählung von des Königs seltsamer Krankheit erscheint gewöhnlich im Rahmen des Jīvakazyklus. Jīvaka ist der König der Ärzte; nach einer z. T. märchenhaften Geburtsgeschichte und einer Lehrzeit, in der schon seine wunderbaren Fähigkeiten sich zeigen, folgt eine Serie von phantastischen Operationen und Heilungen, bis er schließlich der Arzt Buddhas wird. Unmittelbar vor der Behandlung Buddhas pflegt die Heilung Pradyotas zu stehen. Nach dem Pali ‚Vinaya-Piṭaka' und der singhalesischen Fassung in Hardys ‚Manual of Budhism' leidet der König an Gelbsucht. Er könnte durch Öl geheilt werden, aber er hat eine unüberwindliche Abneigung dagegen. Jīvaka versteht es, dem Öl seinen Geruch und Geschmack zu nehmen, den König dadurch zu täuschen und zu heilen. In beiden Versionen ist von Pradyotas Zorn die Rede. Bei Hardy wird er dadurch motiviert, daß der König von einem Skorpion gezeugt worden sei. Deutlicher ist die chinesische Übersetzung, die in die zweite Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts zurückgeht und sich damit als unser ältester Text ausweist: hier leidet der König an Wutanfällen und tötet Leute

wegen Nichtigkeiten, er verlangt nach dem berühmten Arzt K'i-yu = Jīvaka. Dieser stellt fest, daß sich Gift in seinem Leibe befindet. Er wendet sich an die Königinmutter, und sie gesteht ihm, daß ihr Sohn von einer Schlange gezeugt worden sei. Dann folgt die übliche Heilung durch die unkenntlich gemachte Ölmedizin.[51]

Die Gelbsucht der Pali-Version und der singhalesischen Fassung ist also nichts anderes als die Gallenkrankheit des Jähzorns, die Pradyota seinen Beinamen gegeben hat. Die Heilung durch Jīvaka deckt sich im wesentlichen in allen drei Varianten, und sie findet sich auch im Anschluß an die Gandharer-Erzählung im ‚Kanjur'. Es wird dadurch deutlich, daß man in der tibetischen Fassung zwischen die einleitende Erwähnung von Pradyotas „Wutkrankheit" und seiner Abneigung gegen das Öl einerseits und die Heilung durch Jīvaka anderseits den Komplex der Nachtwache eingeschoben hat, wobei die Schlaflosigkeit als neue Krankheit den Jähzorn in den Hintergrund drängte. Es ergibt sich aber eine gewisse Schwierigkeit dadurch, daß K'i-yu gegenüber der Mutter des Königs in der Rolle des Gandharers erscheint oder genauer: in der Rolle des Königs, der, durch die Behauptung des Gandharers aufgebracht, sich nach dem Vater erkundigt. Wenn man das Motiv der außerehelichen Zeugung durch die Schlange im chinesischen ‚Tripitaka' und durch den Skorpion bei Hardy mit in Betracht zieht, so ist zu überlegen, ob nicht die Scharfsinnsprobe zur Abkunft des Königs alter Bestand der Heilungsgeschichte sein könnte. Wenn überdies Jīvaka während seiner Lehrzeit auch noch eine andere berühmte Scharfsinnsprobe ablegt, also unabhängig von unserem Komplex mit dem Zyklus des Klugen Knaben in Beziehung steht,[52] wäre es da nicht denkbar, daß die Entdeckung der außerehelichen Zeugung des Königs ursprünglich von Jīvaka erzählt wurde, wobei man die Zornkrankheit durch den Skorpionen- oder Schlangenvater motivieren konnte? In diesem Falle hätte die chinesische Übersetzung den Komplex am getreuesten bewahrt, während er bis auf die Bemerkung vom Skorpionenvater bei Hardy in den indischen Fassungen ver-

---

[51] I. B. Horner: The Book of the Discipline, Bd. IV, 1951, S. 379 ff.; S. Hardy: A Manual of Budhism, 1853, S. 237 ff.; E. Chavannes: Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois, 1910/11, III, S. 325 ff.

[52] Es handelt sich um die Scharfsinnsprobe zum einäugigen Kamel oder Elefanten: Schiefner-Ralston: Tibetan Tales, 1882, S. 75 ff. Diese Jīvakavariante weicht übrigens von den andern drei sehr stark durch Doppelungen und Ausweitungen ab. Dies verstärkt den Eindruck, daß auch die Pradyotageschichte des Kanjur nicht ursprünglicher ist, sondern sich am weitesten vom gemeinsamen Ausgangspunkt entfernt hat. – Zur Scharfsinnsprobe das einäugige Kamel betreffend: S. Thompson, Motif-Index J 1661. 1. 1.

loren gegangen wäre. Aber ist es möglich, daß der ‚Kanjur' diesen ganzen Komplex von Jīvaka abgetrennt, auf einen namenlosen Gandharer übertragen und mit der *Non dormio sed penso*-Episode kontaminiert zu einer selbständigen Szene ausgebaut hätte? Mir scheint der umgekehrte Weg sehr viel wahrscheinlicher: es existierte einerseits eine Erzählung vom Zorn des Pradyota, der durch einen berühmten Arzt mit Hilfe der geschmackfreien Ölmedizin geheilt wurde. Anderseits gab es unabhängig davon den oben angesetzten Komplex: Schlaflosigkeit eines Königs, Nachtwache mit dem Klugen Knaben, *Non dormio sed penso*-Formel und Pointe durch die Aufdeckung der außerehelichen Zeugung. Dieser Komplex wurde mit Pradyota verknüpft, vermutlich zunächst ohne direkte Verbindung mit der Heilungsgeschichte. Von daher sind einzelne Motive auf Jīvaka übertragen worden, während der ‚Kanjur' oder eher: seine Vorlage den ganzen Komplex einfach in die Jīvakageschichte einschob. Ob wir freilich die Zeugung durch den Skorpion, die andeutungsweise in den Rōhakageschichten erscheint, schon diesem Komplex vor der Verknüpfung mit Pradyota zuschreiben dürfen oder ob es sich um eine Abwandlung der außerehelichen Zeugung im Hinblick auf Pradyotas Zorn handelt und also mit einer Rückwirkung auf Rōhaka zu rechnen ist, das vermag ich nicht zu entscheiden. Vielleicht war das Motiv gängig und konnte unabhängig mehrere Male Verwendung finden; man darf sich ohnehin die Entwicklung nicht zu einlinig vorstellen, möglicherweise ergaben differierende Fassungen den ersten Anstoß zum Motiv der fünf Väter in den Rōhakageschichten.

Wie immer aber der Entstehungsprozeß in den Details vor sich gegangen sein mag, die Ausbildung des *Non dormio sed penso*-Komplexes außerhalb des Pradyotazyklus dürfte nicht zweifelhaft sein. Das bedeutet für die abendländischen Varianten, daß wir weniger von der Fassung des ‚Kanjur' als von Rōhaka auszugehen haben, und das muß weiterhin heißen, daß die nahe Parallelität zwischen der *Non dormio sed penso*-Episode im ‚Libro' und im ‚Kanjur' eine Täuschung darstellt, daß die Nachtwache vielmehr über den Typus des Klugen Knaben dem Westen vermittelt worden ist, und damit die beiden sich am nächsten liegenden Punkte, die für uns greifbar sind, durch Rōhaka und den ‚Dialogus' repräsentiert werden.[53] Die Sage

[53] Ein unmittelbarer Bezug ist natürlich ausgeschlossen, die Verbindung geht über die Vorstufen von Rōhaka und Dialogus. Damit kommen wir aber doch im Prinzip auf die These zurück, die J. DE VRIES, FFC 73, insb. S. 308 ff. und S. 397 ff. vorgetragen hat. Die Einwände von WESSELSKI aaO betreffen die grundsätzliche Beziehung nicht. Übrigens nimmt auch er, obschon er eine größere Übereinstimmung zwischen Libro, Rōhaka und Kanjur als zwischen diesen und dem Dialogus feststellt, doch eine gemeinsame Quelle von Libro und Dialogus an, aaO, S. 25. COSQUINS Ansicht, daß Cariolo und Marcolf unabhängig von einander auf eine indische Vorlage zurückgehen, scheint mir angesichts der Übereinstimmung von zwei Repliken in allen europäischen Fassungen unhaltbar.

von Conthey und die spanische Theodorichsage hängen in einer gemeinsamen Linie letztlich von der ‚Dialogus'-Tradition ab. Diese Annahme wird dadurch gestützt, daß man sich eine Abwandlung der Wachtinspektion zum gemeinsamen Wachen, ja gar zu einem Wettwachen, nur schwer vorstellen kann, während die Umwandlung des nicht recht zu motivierenden gemeinsamen Wachens von König und Klugem Knaben zur Wachtinspektion sich um so leichter anbieten mußte, als das Motiv des bösartigen Herrschers, der seine Wachen beschleicht, auch im Westen unabhängig existierte: es erscheint in der Erzählung von dem Vorgesetzten, der seine Wachtposten in irgendeiner Verkleidung überrascht, schließlich von einem beherzten Soldaten totgeschossen wird und dann als Gespenst weiter die Runde machen muß.[54] Nun findet sich einerseits der tödliche Schuß der Wache auch in der Version von Conthey, anderseits das Motiv der Verkleidung im ‚Libro', und das muß den Gedanken bestärken, daß die Entwicklung vom gemeinsamen Wachen der ‚Dialogus'-Tradition zur Wachtinspektion mit einer solchen Sage zusammengespielt hat. Diese europäische Umformung der Episode zur Wachtinspektion hängt nun aber offenbar entscheidend mit jener Abwandlung der Peripetie zusammen, die die Fassungen des ‚Libro' und der Walliser Sage kennzeichnen. Und damit kommen wir auf die zentrale Frage zurück, von der unser Exkurs in den Orient ausgegangen war: die Frage nach der dritten Replik. Wir werden sie nun folgendermaßen formulieren: Welche Bedeutung mochte die Schlußrepik im abendländischen Prototyp der *Non dormio sed penso*-Episode gehabt, und in welcher Weise konnte sie in den Entstehungsprozeß der Fassung von der Wachtinspektion hineingewirkt haben?

Die Pointe der orientalischen Nachtwache ist seit der Verknüpfung der *Non dormio sed penso*-Formel mit dem Klugen Knaben die Enthüllung der unehelichen Zeugung des Königs. Der ‚Dialogus' zeigt keine Spur dieses Motivs mehr. Unter der Replikenserie Marcolfs aber finden sich nur zwei aus der orientalischen Episode, die übrigen sind unabhängige Weisheiten, wenn sie auch z. T. in Verbindung mit der Stoffmasse der Scharfsinnsproben stehen mögen. Da aber der ‚Libro' und die Walliser Sage auch nur

[54] P. ZAUNERT: Westfälische Sagen, 1927, S. 206; L. STRACKERJAN: Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg, 1909, I, Nr. 179, S. 230. Weiteres bei B. A. WOODS: The Devil in Dog Form, 1959, Nr. 361, S. 118. Vgl. auch W.-E. PEUCKERT: Die Sagen der Monathlichen Unterredungen Otto von Grabens zum Stein, 1961, Nr. 86, S. 132.

diese beiden Repliken aus der orientalischen Serie kennen, so wird es wahrscheinlich, daß die *Non dormio sed penso*-Episode im europäischen Prototyp nicht noch stärker serienhaft aufgelöst war, ja sich im Gegenteil auf wenige, vielleicht auf nur drei Gespräche reduziert hatte. Je stärker diese Reduktion aber war, um so mehr mußte sie die Episode auf die Pointe stellen. ‚Libro' und Walliser Sage repräsentieren dieses strukturelle Stadium, während der ‚Dialogus' in Hinsicht auf den Verlust der Pointe und die sekundäre Ausweitung jünger sein muß. Wenn aber der europäische Prototyp sich in einer Dreierfolge auf die letzte Replik zuspitzte, die im Zusammenhang der Wachtinspektion überlieferten Pointen des ‚Libro' und der Walliser Sage aber hierfür nicht in Betracht kommen, so kann diese Replik nur in der traditionellen orientalischen Scharfsinnsprobe zur unehelichen Abkunft des Königs bestanden haben. Daß sie gegenüber dem Gesprächspartner Salomon nicht brauchbar war, versteht sich von selbst. Die Walliser Sage zielte auf die Ermordung des Burgvogtes, und dessen Abkunft war dabei nicht von Interesse. Aber wie steht es mit der spanischen Theodorichsage? Wäre es nicht möglich, daß sich hier in den Worten Cariolos: „Tú eres homme del diablo" die Spur einer ungewöhnlichen Zeugung erhalten hätte? Nach dem Bericht des Diakons Giovanni ist der Teufel Theodorichs Vater. Aber auch in der Heldensage gibt es Belege oder Spuren zu Dietrichs übernatürlicher Abkunft: Das ‚Heldenbuch' macht Dietrich zum Sohn eines Geistes. In der Saga schilt Högni den Berner einen Teufel, und der Zusammenhang deutet darauf hin, daß das nicht metaphorisch gemeint ist. Und schließlich kann man auch den berühmten Feueratem Dietrichs auf seinen dämonischen Ursprung beziehen.[55] Wenn es aber einerseits wahrscheinlich ist, daß die orientalische Schlußreplik der *Non dormio sed penso*-Episode im europäischen Prototyp gestanden hat, und es anderseits das Motiv der übernatürlichen Geburt Theodorichs gab, wäre es da nicht das nächstliegende anzunehmen, daß es dieses Motiv war, das die *Non dormio sed penso*-Episode angezogen und zur Kontamination im ‚Libro' geführt hat? Man käme damit zu einer Entsprechung von teuflischer Abkunft und Höllenfahrt, ja vielleicht, wie Wilhelm Grimm dies einst verstand, sogar zu einer Entsprechung von göttlicher Geburt und Apotheose. Eine solche Vermutung wiegt an sich freilich nur wenig, da sie mit zu vielen Unbekannten rechnet, aber sie gewinnt dadurch überraschend an Gewicht, daß

[55] Anhang des Heldenbuches: HS S. 331. Die Anspielung in der Thidrekssaga: Thule XXII, S. 412. Zum Feueratem s. HS Register „Dietrich von Bern – Feueratem", vgl. ferner W. Ensslin: Theodorich der Große, 1947, S. 342 u. Anm. 6, S. 392. Die Sächsische Chronik bezeichnet Dietrich als Bastard, HS S. 321.

es im Abendland eine Erzählung gibt, die gerade in dieser Weise auf einer Kontamination der Nachtwache mit übernatürlicher Geburt und Jenseitsfahrt zu beruhen scheint: nämlich den altfranzösischen ‚Lai von Tydorel':[56]

Die Königin der Bretagne ist kinderlos. Da erscheint ihr einmal, wie sie im Garten ruht, ein geheimnisvoller fremder Ritter und wirbt um ihre Liebe. Auf die Frage, wer er sei, führt er die Königin aus dem Garten. Draußen steht ein weißer Zelter. Der Ritter legt seine Waffen an, hebt die Königin vor sich auf das Pferd und reitet mit ihr zu einem See, wo er sie niedersetzt. Dann stürzt er sich mit dem Pferd ins Wasser, um darauf wieder zu seiner Dame zurückzukommen. Er sagt ihr, er könne sie solange besuchen, bis sie einmal entdeckt würden. Er prophezeit ihr einen Sohn, den sie Tydorel nennen solle, und eine Tochter, die dazu bestimmt sei, die Stammutter eines Fürstengeschlechtes zu werden. Es geschieht alles nach dieser Voraussage: die Königin gebiert die beiden Kinder, dann überrascht man die Liebenden eines Tages, und der fremde Ritter erscheint nicht mehr. Nach dem Tod seines vermeintlichen Vaters besteigt Tydorel den Thron. Aber Tydorel kann nicht schlafen, und so verlangt er von seinen Untertanen, daß sie abwechselnd bei ihm wachen und ihm Geschichten erzählen. Schließlich kommt die Reihe auch an einen Goldschmied, der nichts zu berichten weiß und der also den Zorn des Königs zu fürchten hat. Seine Mutter rät ihm, dem König zu sagen, es gäbe ein Sprichwort: „Wer nicht schläft, stammt nicht von Menschen". Wie Tydorel dies dann zu hören bekommt, eilt er zu seiner Mutter, dringt mit dem Schwert auf sie ein und zwingt sie, ihm die Wahrheit über seine Abkunft zu gestehen. Darauf stürzt er sich in den See, aus dem sein Vater gekommen war.

Die Übereinstimmung zwischen diesem altfranzösischen Lai aus bretonischer Quelle und der Nachtwache des Gandharers im ‚Kanjur' betrifft so viele Motive, daß es sich nach den allgemeinen Erfahrungen der vergleichenden Erzählforschung nicht um eine zufällige Parallelität handeln kann: da ist der König, der nicht schläft; die Schlaflosigkeit beruht auf außerehelicher Zeugung, wovon er jedoch nichts weiß. Er verlangt von seinen Untertanen, daß sie mit ihm wachen und ihn unterhalten. Diese lösen sich in der Aufgabe ab, bis die Reihe an einen bestimmten Mann kommt, der die Nachtwache dazu benützt, die Ursache der Schlaflosigkeit aufzudecken. Es fehlt auch nicht der Gang des Königs zu seiner Mutter und deren mehr oder weniger erzwungenes Geständnis. Abweichend dagegen ist der Anfang und der Schluß: an der Stelle des schlichten Ehebruchs im ‚Kanjur' steht hier die Zeugung durch einen Feenfürsten, und das bedingt dann die Jenseitsfahrt des Sohnes zum Vater. Dieser Rahmen baut die orientalische Nachtwache in den Zusammenhang einer keltischen Feengeschichte ein,[57] und diese wird dann weiter durch die Erfindung eines zweiten Kindes, der

[56] Ed. G. Paris, Rom. 8, S. 66 ff. Vgl. W. Hertz: Spielmannsbuch, 1905, Anm. S. 389 ff., wo auf Pradyota hingewiesen ist.

[57] Eine Reihe von Parallelen im keltischen Bereich: die Zeugung Mongans durch Manannan, die Zeugung Arthurs bei Galfrid von Monmouth usw.

Tochter, zu einer bretonischen Stammessage. Wenn man aber Rahmen und Kolorit abstreift, so steht der ‚Lai von Tydorel' näher bei der tibetischen Erzählung von König Pradyota als irgendeine andere Version der Nachtwache in Ost und West. Es fehlt freilich eines: die *Non dormio sed penso*-Episode. Damit hängt vielleicht zusammen, daß aus dem Klugen Knaben der Nachtwache ein dummer geworden ist, der mit Hilfe des mütterlichen Spruches „zufällig" ins Schwarze trifft.[58]

Entstehungsgeschichtlich muß die Nachtwache im ‚Tydorel' auf jene Stufe zurückgehen, auf der das nächtliche Gespräch zwischen dem Klugen Knaben und dem König mit dem Komplex „Schlaflosigkeit des König – Unterhaltung durch die Untertanen" verbunden worden ist, d. h. vor die Verknüpfung mit dem zornigen Pradyota, der die Wachen inspiziert. Es ist also entweder eine Variante der Erzählung auf dieser Stufe unabhängig von den übrigen europäischen Versionen der Nachtwache nach dem Westen gekommen und in der Bretagne mit einer keltischen Feengeschichte verschmolzen worden, wobei das orientalische Motiv der unehelichen Zeugung von der Vorstellung der göttlichen Abkunft überformt wurde; wo in diesem Falle die *Non dormio sed penso*-Episode ausgeschieden wurde, ist natürlich nicht zu sagen. Oder aber der ‚Lai' hängt am gleichen Traditionsstrang wie der ‚Dialogus', der ‚Libro' und die Walliser Sage, und das würde bedeuten, daß der Prototyp der europäischen Fassungen unserer Episode nicht nur das Motiv der Schlaflosigkeit, sondern auch die entscheidende dritte Replik gekannt hat, und dies würde es weiterhin wahrscheinlich machen, daß die *Non dormio sed penso*-Formel erst bei der Umformung des Stoffes zur keltischen Feengeschichte verloren gegangen ist. Daß die Entdeckung der außerehelichen Zeugung des Königs als dritte Replik im europäischen Prototyp der *Non dormio sed penso*-Episode gestanden hat, wurde unabhängig von ‚Tydorel' durch eine Analyse ihrer Geschichte nahegelegt. Wenn man anderseits berücksichtigt, daß auch der ‚Lai' auf einer Vorstufe unsere Episode gekannt haben muß, ja diese vielleicht erst bei der bretonischen Adaptation verloren gegangen ist, so werden, wenn man zwei unabhängige Traditionen ansetzt, die Differenzen zwischen ihnen immer geringer, ja sie reduzieren sich im günstigsten Fall auf das Motiv der Schlaf-

[58] A. H. KRAPPE bringt Mod. Lang. Rev. 24, S. 200 ff. Folklorevarianten zu Tydorel bei und versucht damit die keltische Herkunft auch der Nachtwache zu erweisen. Es scheint sich bei diesen Varianten um eine Verbindung der Tydorelerzählung mit der verbreiteten Sage vom gefahrvollen nächtlichen Aufenthalt im Gespensterschloß zu handeln. KRAPPES These, daß diese Form ursprünglicher sei als der Lai, vermag mich nicht zu überzeugen.

losigkeit, das dem Zweig ‚Libro'-‚Dialogus'-Sage von Conthey fehlt – wenn die Walliser Fassung nicht doch eine Spur davon bewahrt hat. Wenn also die Möglichkeit besteht, daß die Unterschiede zwischen diesen beiden Traditionen sich über die Vorgeschichte weitgehend auflösen lassen, so wird die Annahme einer zweifachen Wanderung des Komplexes aus dem Orient nach dem Abendland überaus fragwürdig. Der Gedanke ist zwar nicht völlig abzuweisen, aber eine genaue Überprüfung der These einer einmaligen Wanderung und ihrer Konsequenzen sprechen nicht zu seinen Gunsten.

Wenn man hypothetisch davon ausgeht, daß auch der ‚Lai von Tydorel' vom gemeinsamen Prototyp der europäischen Versionen der Nachtwache abhängt, so stellt sich die Frage, wo der ‚Lai' in der Ausgliederung der Varianten anzusetzen wäre. Das gemeinsame Wachen verbindet ihn zunächst mehr dem ‚Dialogus' als dem ‚Libro' und der Walliser Sage, aber die übernatürliche Abkunft Tydorels und sein Ritt in den See erinnern wiederum an die Sagen von Theodorichs Geburt und Ende, und sollte unsere Vermutung zutreffen, daß die dritte Replik mit ihrer Enthüllung der außerehelichen Abkunft einst auch in der Theodorichsage gestanden hat, dann ist man eher geneigt, ‚Lai' und ‚Libro' näher zusammenzurücken. Da die beiden Versionen nicht unmittelbar von einander abhängig sein können, so würde das bedeuten, daß sie beide auf eine gemeinsame Vorstufe zurückgehen. Diese Vorstufe müßte den orientalischen Komplex der gemeinsamen Nachtwache und ihrer *Non dormio sed penso*-Formel über die dritte Replik mit der Sage von übernatürlicher Geburt und Jenseitsritt (vielleicht ins Wasser?) verbunden haben. War dies aber schon eine Theodorichsage? Oder genauer: War die Vorstufe Theodorichsage, bevor sich die Fassung des ‚Lai' abgezweigt hatte? In jedem Falle, und das ist zunächst das Entscheidende, wird eine Sage von Theodorichs Geburt und Ende greifbar, die der kirchlichen Version vom Höllenritt vorausliegen muß. Denn in dem Maße, in dem es wahrscheinlich wird, daß der ‚Lai' in die gemeinsame Tradition aller abendländischen Fassungen gehört, in dem Maße schließt es sich aus, daß sich Incubusmotiv und Höllenfahrt direkt mit der *Non dormio sed penso*-Episode verbunden haben, ist es doch kaum denkbar, daß eine Teufelssage in eine bretonische Feengeschichte und Stammessage verwandelt worden wäre.[59] Überdies zeigt gerade der ‚Libro', daß die kirchliche Redak-

[59] E. BRUGGER, Morf-Festschrift, 1905, S. 92 f. meint, daß das Sprichwort „Wer nicht schläft, stammt nicht von Menschen" auf eine teuflische Abstammung anspiele. Die überkommene Fassung des Lai sei „geradezu eine Parodie", sie müsse von einem Bearbeiter stammen, der dem bretonischen Fürstenhaus, mit dem Tydorel verbunden sei, nicht günstig gesinnt war. Ich kann von einer solchen Tendenz nichts entdecken.

tion in ihrem Zusammenhang mit dem Motiv der übernatürlichen Zeugung nichts mehr anzufangen wußte und es in ein allgemeines *Tú eres homme del diablo* einschrumpfen ließ. Ob wir nun freilich im ‚Lai von Tydorel' einen Ausläufer der Theodorichsage vor uns haben oder aber der Ostgotenkönig erst nach der Abzweigung, die zum ‚Lai' führt, in den Komplex eingetreten ist, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen, doch spricht für ersteres, daß eine Beziehung zwischen den Namen *Theodorich* und *Tydorel* nicht ganz von der Hand zu weisen ist. *Tydorel* geht nach E. BRUGGER auf ein bretonisches *Tuduuoret* zurück, das urkundlich seit dem 9. Jahrhundert belegt ist. Der Übergang *woret* > *oret* macht dabei keine Schwierigkeiten, ebensowenig der Diminutivsuffixwechsel *-et*/*-el*. Etwas problematischer scheint die Entwicklung *u*>*y*, *i*, doch kann dies graphische Entstellung sein, oder es ist an eine Mischform aus Konfusion mit *J(u)doret* zu denken. *Tutuuoret* stellt sich neben eine Reihe paralleler Namensbildungen sowohl von *tut-* als auch *-uuoret* aus, die Form ist sicher eigenständig bretonisch. Nun erscheint aber neben *Tud-*/*Tid-* als Variante auch *Teud-*: um 1200 ist ein *Theudoret* belegt. Damit steht man aber überraschend nahe bei einem **Theodorec*/**Theudorec*. Der Suffixwechsel *-ec*/*-et* ist geläufig. Wenn dieses *Teud-* auch wohl kaum noch mit altgallisch *Teut-* in Verbindung steht und vermutlich auch gar nicht diphthongisch gesprochen wurde, so könnte das graphische Bild doch dazu beigetragen haben, daß man in der Bretagne ein **Theudorec* an den gewohnten Namen *Theudoret*/*Tudoret* angeschlossen hat. Eine Sage von Theodorichs übernatürlicher Geburt und Jenseitsritt, verbunden durch die orientalische *Non dormio sed penso*-Episode, konnte also bei einer bretonischen Adaptation sehr gut zur Geschichte eines Tudoret/Tydorel werden.[60]

Wir sind am Ende unserer Untersuchung angelangt. Es scheint, daß es möglich ist, den Ort, an dem die spanische Theodorichsage in der Tradition der Erzählungen von der Nachtwache steht, mit einiger Wahrscheinlichkeit zu bestimmen. Die Analyse läuft dabei im Geflecht der Beziehungen zwischen den einzelnen Varianten zwar über einige hypothetische Punkte, aber es läßt sich doch nicht nur das Gewicht der einzelnen Möglichkeiten ungefähr abschätzen, sondern die getroffenen Entscheidungen finden auch immer wieder zurückblickend eine gewisse Bestätigung. Der Gewinn dieses ganzen

[60] Von E. BRUGGER zum erstenmal vorgetragen aaO, S. 93 f., ausgebaut in Zeitschr. f. fz. Spr. u. Lit. 49, S. 470 f. Zum Diminutivsuffixwechsel *-et*/*-el* und zum Übergang von *woret* > *oret*: BRUGGER, ebendort S. 470, zu *u* > *y*, *i*: S. 471, zum Wechsel *-ec*/*-et* (*Ionec*/*Ionet*): S. 381. Bildungen mit *-uuoret*: J. LOTH, Chrestomathie Bretonne, 1890, S. 180, Bildungen mit *Tut-*: S. 170, zur Aussprache von bret. *eu*: S. 235, Anm. 8.

geschichtlichen Aufrisses der Erzählung von der Nachtwache in Orient und Okzident bringt nicht zuletzt eine neue Stütze für die These einer vorkirchlichen, also ostgotischen Theodorichapothese, ja es wird denkbar, daß diese im Sinne von WILHELM GRIMM mit einer göttlichen Geburt im Zusammenhang gestanden hat. Erzählerisch gebunden aber wurden die beiden Motive wohl erst durch die Kombination mit der *Non dormio sed penso*-Episode. Das Ergebnis war eine Version, die dem ‚Lai von Tydorel', seines bretonischen Kolorits entkleidet und um die ersten Repliken der *Non dormio sed penso*-Formel ergänzt, nicht unähnlich gewesen sein mag. Diese Nachtwache Theodorichs wurde dann in kirchlicher Redaktion der anderswo zustande gekommenen Umformung des Jenseitsrittes zur Höllenfahrt angeglichen, die Nahtstelle scheint in der verdunkelten dritten Replik Cariolos noch erkennbar.